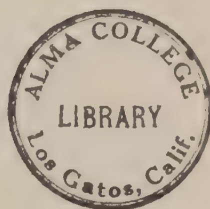
ARCHIVO TEOLOGICO GRANADINO

CONSEJO SUPERIOR DE INVESTIGACIONES CIENTIFICAS
Patronato «Raimundo Lulio» Instituto «Francisco Suárez»

ARCHIVO TEOLOGICO GRANADINO

Organo del Centro de Estudios Postridentinos de la Facultad de Teología de la Compañía de Jesús de Granada





VOL. 21 — 1958

C. S. I. C. Inst. F. Suárez
Medinaceli, 4
MADRID

Facultad de Teología S. I.
Apartado 32
GRANADA

IMPRIMI POTEST
Granatae, 29 februarii 1960
FRANCISCUS CUENCA, S. I.
Praep. Prov. Baet.

IMPRIMATUR
Granatae, 16 martii 1960
✝ RAPHAEL
Archiep. Granat.

Noción de obra servil en orden al descanso dominical

Exposición histórico-doctrinal

por

MIGUEL-ANGEL DE ESPINAL O. F. M. Cap.

Sumario. – Introducción. — A. Pecado y obra servil. — B. La intención o *finis operantis* y las *obras serviles*.—C. La intención o *finis operantis* y las obras comunes.—D. Elementos constitutivos e integrantes de las obras serviles, comunes y liberales.—E. El gran movimiento moderno.—F. Recapitulación y síntesis.

Introducción

Se ha dicho que el problema de la determinación del concepto de obra servil y liberal ha sido en todo tiempo el *rompecabezas* de los moralistas [1] y una de las cuestiones *más embrolladas* de la Teología Moral [2]. En verdad, quien dirija una mirada superficial sobre el apartado de las obras serviles, comunes y liberales, se forjará seguramente la ilusión de poder trazar sin grandes dificulta-

---

1 AmClerg 55 (1938) 342.

2 «Le problème du travail servile est un des *plus embrouillés* qui soient en théologie morale»: AmClerg 25(1903) 968.

des los linderos de sus respectivos campos; pero, si insiste en su labor, y trata de profundizar y precisar, recurriendo a las enseñanzas de la historia y descendiendo a casos particulares, encontrará indudablemente un mar de dificultades, capaces de tronchar sus primeras ilusiones.

En esta fase de profundización el estudioso ha de tropezar muy pronto con el concepto de obra servil y liberal y, consiguientemente, con el de sus elementos constitutivos; con el problema de las obras intermedias o comunes; con el del influjo del *finis operantis* y demás circunstancias externas; con el de la estimación común del pueblo cristiano; con el de la costumbre...: elementos, todos ellos, que complican e influyen, más o menos directa y eficazmente, en la solución de los casos concretos.

La Iglesia, por su parte, ha adoptado en su doctrina y en su legislación los viejos términos *obra servil* y *obra liberal*, pero nunca ha adelantado *oficialmente* su definición, ni ha aclarado tampoco el contenido y amplitud de los mismos. La Iglesia, sin embargo, prohibe hoy al igual que ayer las obras serviles. Toda la dificultad estriba, pues, en descubrir y precisar el concepto actual de obra servil en la mente de la Iglesia, y en determinar si el concepto actual *puede apartarse* del que nos han transmitido los siglos anteriores o, si más bien, *debe concordar* con él.

Por otra parte, si se considera que ya no existe propiamente la esclavitud o servidumbre, y que las costumbres de los pueblos y la condición social de los siervos y esclavos han sufrido una mutación extraordinaria, desde que se adoptó el término *servil* en la doctrina eclesiástica, y si a esto se añade que el descanso dominical eclesiástico tiene su origen más en la costumbre del pueblo cristiano que en la imposición de la Iglesia [3], y que el precepto de no trabajar *servilmente* tiende, menos a coartar la actividad del cristiano, que a impedir todo aquello que le puede distraer del culto divino: si se considera todo esto, se explicará fácilmente la

---

3 Cf. THOMAS AQUINAS (S), *Summa Theologica*, 2-2 quaest.122 art.4 ad 4: *Opera omnia*, tom.3, Parmae 1853, pag.426; THOMAS DE VIO (CARD. CAIETANUS), *Summa Theologica... cum commentariis...*, 2-2 quaest.122 art.4: SANCTI THOMAE AQUINATIS... *Opera omnia iussu impensaque Leonis XIII P. M. edita*, tom.9, Romae 1897, pag.483s num.15; VILLIEN A., *Histoire des commandements de l'Eglise*, Paris 1936, pag.84. 97. 104; HOSTEN E., *De modo observandi festa*: CollBrug 26(1926) 64.

dificultad de determinar el alcance y la amplitud de la prohibición eclesiástica, y ninguno deberá escandalizarse, si llegare a descubrir *imprecisiones, anomalías, desacuerdos y aun contradicciones* en los autores de moral, cuando estudian nuestro problema.

En lo que llevamos de siglo, en verdad, más de una vez se han dirigido semejantes acusaciones contra los manuales de Moral [4], y algunos han creído y afirmado que a todo ello conduce necesariamente el sistema tradicionalmente enseñado, desde los tiempos del Cardenal Cayetano. [5] De aquí el deseo de no pocos teólogos modernos de revisar aun los mismos principios tradicionales; de aquí también su preocupación por llegar a una definición más precisa y verdadera y a un criterio más apropiado, para calificar y discernir en nuestros días las obras serviles y liberales.

Los autores modernos, en general, no se preocupan tanto como los antiguos de presentar una definición técnica y precisa de trabajo servil y liberal; se contentan con una descripción más o menos genérica que, indiscutiblemente, no sirve por sí sola para discernir y calificar las obras serviles y liberales. Para reparar esta deficiencia, suelen ofrecer a continuación una lista de trabajos serviles y liberales y algunas normas complementarias, a las que en la práctica habrá que atender quizá más que a la misma definición.

Con lo expuesto queda suficientemente apuntado el motivo y el objeto de nuestro estudio. Pero, como el campo es demasiado vasto, no es nuestro propósito tratarlo en toda su amplitud: queremos limitarnos al estudio del concepto de obra servil y liberal, en orden al descanso dominical. En este estudio veremos de aclarar la relación existente entre pecado y obra servil, el influjo del *finis operantis* y demás circunstancias externas sobre las obras en general y, en particular, sobre las obras intermedias o comunes; en último término, procuraremos determinar los elementos constitutivos de la obra servil y liberal, a través de la historia. Y terminaremos la exposición histórica con un estudio del movimiento moder

---

4 Cf. MICHAUD H., *Les oeuvres "serviles" interdites le dimanche*: Rev Apolog 62(1936) 290s 301ss; UN PROFESSEUR DE GRAND SEMINAIRE, *Les jardins ouvriers et le dimanche*: RevClergFranç 38(1904) 313; UN VIEUX PROFESSEUR ET MISSIONAIRE, *De l'oeuvre servile*: RevClergFranç 39(1904) 194s.

5 Cf. MICHAUD H., *Art.cit.*: RevApolog 62(1936) 290; AmClerg 55(1938) 342.

no, movimiento reaccionario, que se caracteriza por su oposición a la doctrina enseñada tradicionalmente desde Cayetano, muerto en 1534, y que por otra parte, no presenta todavía una doctrina ni un sistema bien caracterizados y definidos.

El fin de nuestro estudio es describir la historia del concepto de obra servil y liberal, y, aprovechándonos de las enseñanzas de la historia, colaborar con no pocos moralistas modernos a la creación de un sistema doctrinal de descanso festivo más acomodado a nuestros tiempos.

El punto de partida de nuestras investigaciones lo colocamos en el siglo 16, siglo que representa el comienzo de la edad áurea de la Teología Moral. Pero, siendo así que el siglo 16 señala el término de una mentalidad y el comienzo de otra muy diversa en torno al descanso dominical, no entraremos en el estudio de los diversos puntos de nuestro trabajo, sin dirigir primero una mirada, lo más completa posible, sobre la mentalidad de los siglos anteriores, concretamente sobre las enseñanzas de los Santos Padres y de los Teólogos de los siglos 13 al 15, que tanta curiosidad suscitan en el ánimo del estudioso.

El método empleado en el desarrollo de nuestro trabajo es el método *histórico-ideológico*, que parece impuesto por la naturaleza y por el fin de nuestro mismo estudio. Es histórico, ya que la exposición de las enseñanzas de los diversos autores se desarrolla según un orden casi siempre cronológico; pero no es meramente histórico, puesto que a cada cuestión destinamos un apartado propio y separado, y porque la misma exposición cronológica determina una división ideológica y doctrinal.

Nuestro trabajo, según lo exige su naturaleza y su fin, aparecerá dividido en dos partes generales. La primera parte, la más amplia, es de índole analítica, y presenta la exposición histórica del concepto de obra servil y liberal con sus respectivos elementos esenciales. La segunda, mucho más breve, es de carácter sintético, y contiene como un resumen crítico de las distintas concepciones o corrientes doctrinales y de los diversos principios brindados por la historia en torno al concepto de obra servil y liberal. Finalmente, a título de mero ensayo y de simple sugerencia, brindamos, particularmente a los teólogos y moralistas, nuestro pequeño esfuerzo, en orden a la formación de una síntesis doctrinal más acomodada a la mentalidad moderna y, por lo mismo, más a propósito para calificar y discernir en nuestros días las obras servi-

les y liberales o, si se prefiere, las obras que la Iglesia permite o prohibe con miras al descanso religioso dominical de los cristianos.

En el presente artículo, ofrecemos al lector sólo algunos aspectos de nuestro estudio histórico. Esperamos, Dios mediante, completar nuestro trabajo, en artículos posteriores.

A. Pecado y Obra servil

Sumario. - I. Mentalidad predominante entre los Santos Padres. — II. Mentalidad de los Teólogos de los siglos 13 al 16. — III. Una nueva mentalidad.—IV. Cómo terminó la sentencia de los antiguos.—V. Recapitulación.

Antes de entrar en materia, creemos oportuno advertir previamente al lector que, en concreto, la noción de obra servil que nosotros adoptamos, por vía de método, a lo largo de este capítulo, no concuerda con el concepto o noción que vienen transmitiendo los autores de moral, ni con el concepto adoptado por el canon 1248 del Código de Derecho Canónico. El Código de Derecho Canónico, al usar la expresión *opera servilia,* no ha reformado el concepto de obra servil, transmitido durante varios siglos por juristas y moralistas, sino que más bien lo ha canonizado.

Nosotros, en esta parte de nuestro trabajo, adoptamos una noción poco definida y muy amplia y genérica y, por lo mismo, capaz de acomodarse a las diversas concepciones de obra servil que han existido en los 20 siglos de historia de la Iglesia. Por esta misma razón, es decir, por razón de mayor extensión, preferimos la expresión *obra servil* a la expresión *trabajo servil.*

Unicamente *por razón de método,* en esta parte de nuestro trabajo, entendemos por obra servil *todo acto o ejercicio de la actividad humana, prohibido en días de fiesta por derecho divino o eclesiástico, con miras a la dedicación de esos días al culto divino.*

Teniendo siempre presente esta noción amplia y genérica, nos proponemos estudiar y dar a conocer las relaciones existentes entre pecado y obra servil a través de la historia. Y, consecuentemente, comenzamos ya por preguntarnos: ¿El pecado es obra servil?, es decir, ¿realiza el pecado esta noción genérica de obra servil?

El planteamiento de esta cuestión choca ciertamente a nuestra mentalidad, que no acierta a comprender cómo ha podido clasificarse el pecado entre las obras serviles. Pero no sucedió siempre así.

1. Mentalidad predominante entre los Santos Padres

Sumario. – 1. Pensamiento de los Padres Latinos.—2. Pensamiento de los Padres Griegos.—3. Doctrina de los Concilios particulares.—4. Conclusión.

El origen de este curioso problema se encuentra prácticamente en el Evangelio de San Juan, que afirma categóricamente que quien comete el pecado es *siervo* del pecado. [6] De este pasaje evangélico, en unión con aquél otro del Antiguo Testamento que prohibe en día de sábado *toda obra servil,* [7] deducen los Santos Padres y Teólogos que el pecado es obra servil prohibida en los días de fiesta. Por lo demás, el concepto de *pecado-obra servil* es común a los Padres, tanto griegos como latinos.

No es nuestro intento en este estudio hacer una exposición exhaustiva del pensamiento de los Santos Padres; sólo queremos demostrar que este concepto espiritual y alegórico del descanso es muy frecuente entre los Santos Padres, así griegos como latinos y, consiguientemente, que la mentalidad de los Teólogos de los siglos 13 al 16 encuentra un apoyo firme en los escritos de los Santos Padres.

Para que el lector adquiera una idea de este concepto alegórico-espiritual, pero no metafórico sino moral, del descanso, vamos a exponer, siquiera sea brevemente, el pensamiento de algunos de ellos.

6 Io 8,34.
7 Lev 23, 7s. 25.

1. Pensamiento de los Padres Latinos

Sumario. - Tertuliano.—San Ambrosio.—San Gaudencio de Brescia.—San Jerónimo.—San Agustín.—San Próspero de Aquitania.—San Gregorio Magno.—San Beda el Venerable. — Alcuino Flaco.—Wilfrido Estrabón. — San Nicolás I.—San Pedro Damiano.—San Bruno de Asti.—Ruperto de Deutz.—Conclusión.

Tertuliano

A fines del siglo segundo y principios del siglo tercero de nuestra era, encontramos esta concepción alegórica y espiritual, aunque aún no bien definida, en el gran polemista Tertuliano (160?-240). Efectivamente, el Señor había impuesto a los judíos que santificaran el sábado, absteniéndose de toda obra servil; también al cristiano se manda que observe el sábado, y se le manda más que al judío, ya que el cristiano debe *sabatizar*, es decir, descansar de toda obra servil, no sólo un día a la semana, sino siempre, en todo tiempo. Por lo demás, el sábado que debe observar el cristiano no es el *sábado temporal* y *humano* de los judíos, que Dios aborrece, sino el sábado *divino y eterno*, inaugurado en los tiempos de Cristo. [8] Este sábado divino y eterno no prohibe obrar el bien sino el mal, no prohibe las obras divinas sino las humanas y cotidianas. [9]

Tertuliano, pues, da al descanso semanal del cristiano un cierto sentido alegórico y espiritual: el descanso no consiste meramente en abstenerse de las obras mecánicas y corporales.

---

8 «Dicunt enim iudaei quod a primordio sanctificaverit Deus diem septimum, requiescendo in eo ab omnibus operibus suis quae fecit, et inde etiam Moysen dixisse ad populum: Mementote diem sabbatorum, sanctificate eum. Omne opus servile non facietis in eo (Ex 20,8), praeterquam quod ad animam pertinet. Unde nos intelligimus *magis sabbatizare nos ab omni opere servili semper debere*, et non tantum septimo quoque die, sed per omne tempus. Ac per hoc quaerendum nobis est quod sabbatum nos Deus vellet custodire: Nam *sabbatum aeternum et sabbatum temporale* Scripturae designant. Dicit enim Isaias propheta: sabbata vestra odit anima mea (Is 1,14). Et alio loco dicit: sabbata mea profanastis (Ez 22,8). Unde dignoscimus *sabbatum temporale esse humanum, et sabbatum aeternum censeri divinum*... Quod intelligimus adimpletum temporibus Christi». TERTULLIANUS, *Adversus Iudaeos*, cap.4: PL 2, 644.

9 TERTULLIANUS, *Adversus Marcionem libri quinque*, libr.4 cap.12: PL 2, 414s. Véase también *Op.cit.*, libr.2 cap.21: PL 2, 336.

San Ambrosio

Un siglo más tarde nos brinda estos mismos conceptos San Ambrosio(340?-397). El gran Obispo de Milán enseña, en efecto, que el sábado es figura del descanso eterno de los bienaventurados en la patria celestial y que, por lo mismo, el descanso de los cristianos debe asemejarse al descanso de aquéllos, mediante la abstención de las *obras mundanas*. Este descanso, por lo demás, no debe ser un ociar absoluto, ya que ni siquiera el Padre celestial cesa en su actividad el día de sábado, sino que nuestro descanso debe recaer sobre las *obras malas y no sobre las buenas.* [10]

San Gaudencio de Brescia

Pocos años más tarde nos regala San Gaudencio de Brescia († 411), con idéntica interpretación. Más aún, en el santo obispo de Brescia se puede apreciar un notable avance sobre el concepto de *pecado-obra servil*. Efectivamente, San Gaudencio, al igual que Tertuliano y San Ambrosio, enseña que el descanso sabático fue instituído, a fin de que el hombre se abstuviera de las *obras carnales*, y dedicara un día a la semana a las obras divinas. Y no contento con esto, San Gaudencio afirma sin rodeos que el ayuno y el descanso que el Señor mandó observar, consisten precisamente en *ayunar de los vicios y en cesar de las obras malas*, para dedicarse a la práctica de las obras buenas. [11] Y más aún, el santo obispo de

---

10 «Mihi irascimini qui totum hominem salvum feci in sabbato... In quo iudaeos redarguit Christus, qui malis interpretationibus Legis praecepta violarent, aestimantes sabbato *etiam a bonis operibus feriandum;* cum Lex in praesentibus formam praefiguraverit futurorum in quibus *utique malorum feriae futurae sunt, non bonorum*». AMBROSIUS (S), *Expositio Evangelii secundum Lucam,* libr.5 num.39: *Opera omnia,* Mediolani 1877, tom.3 col.133. Véase también *Op. cit.*, libr.7 num.173s: *Opera omnia,* tom.3 col.238s.

11 «Non facies in eo ullum opus tuum... Proclivum est ex voluntate humanum genus, et maxime iudaeorum, ad carnalia opera potius quam ad divina; et idcirco constitutus est unus in hebdomada dies in quo *a carnalibus* cessare cogerentur et vacare solum *divinis*... Verum posteaquam iudaei, neglectis spiritualibus negotiis quae pro animae salute Dominus agenda praeceperat, omnia legitima sabbati *ad otium luxuriamque* contulerant, clamat ad eos continuo Dominus per prophetam: Neomenias vestras et dies festos vestros odit anima mea. Sabbata, inquit, vestra, non mea; non enim sunt mea quae geritis. Meum ieiunium et mea sabbata, quae ego servanda praecepi, *ieiunare iubent a vitiis, cessare ab operibus malis et bonis actionibus inhae-*

Brescia llega a afirmar explícitamente en otro lugar, que el *pecado es obra servil*, porque, según la sentencia del Divino Maestro, quien comete el pecado es siervo del pecado. [12] Se trata, pues, de un concepto claramente moral.

San Jerónimo

A las mismas conclusiones nos lleva el gran doctor y máximo expositor de las Divinas Letras, San Jerónimo (344?-420). Aunque no tan claramente como el obispo de Brescia, San Jerónimo enseña que el *pecado es obra servil* y, por lo mismo, que el descanso sabático consiste en *descansar de las obras malas y en sabatizar y ociar perpetuamente de toda iniquidad*, de modo que el cristiano pueda dedicarse enteramente a las obras que miran a la salud del alma. [13] No escapa al gran expositor de las Divinas Escrituras el que semejante interpretación no es la interpretación literal del precepto sabático; pero esto no constituye ningún tropiezo para la doctrina del santo Doctor. Efectivamente, la única interpretación adecuada y viable del mencionado precepto sabático es la interpretación *espiritual*, ya que la *literal* resulta imposible, al comprobarse la imposibilidad de observar *a la letra* alguna de las partes del precepto sabático. Por consiguiente, el precepto del descanso se ha de entender *espiritualmente*. [14]

---

rere». GAUDENTIUS (S), *Tractatus vel sermones*, serm.11: PL 20, 922s. Véase también *Op. cit.*, serm.10: PL 20, 918s.

12 «Ille ergo septimus millesimus annus... ipse erit beatissimus dies, quando agonis huius quem nunc patimur desinente conflictu, optatam victores requiem capient, ac felici otio perfruentur, *nullum servile opus ibi, id est, nullum peccati opus* facientes; quia qui facit peccatum servus est peccati [Io 8,34,] ut ait Salvator... Sane iuxta historiae rationem, praeceptum iudaeis fuerat ut diebus sabbati *ab omni opere peccati* quiescerent, et ea solum quae animae congruebant exercerent». GAUDENTIUS (S), *Op. cit.*, serm.10: PL 20, 918s.

13 «Quod sit autem sabbatum quod praecepit observandum, sequens versus ostendit: custodiens manus suas ne faciat *omne malum*. Neque enim prodest sedere in sabbato sive dormire et epulis inhiare. Sed si bona faciens, *quiescat in malis et iuge iniquitatis habeat sabbatum, id est, otium*, eaque tantum faciat quae ad animae salutem pertinent, et ad *omne opus servile* non moveat. Qui enim facit peccatum, servus est peccati». HIERONYMUS (S), *Commentaria in Isaiam Prophetam*, libr.15 cap.56: PL 24, 559. Véase también IDEM, *Commentaria in Ieremiam Prophetam*, libr.3 cap.17: PL 24, 823.

14 «Lege praeceptum est ne in sabbatis opus servile faciamus, ne accendamus ignem ut in uno sedeamus loco, ut illa tantum faciamus opera quae

San Agustín

Con más claridad, si cabe, y no menos pulcramente se expresa el gran Padre africano, San Agustín (354-430), sobre nuestro problema. El precepto del descanso sabático recae no sólo sobre el judío, sino también sobre el cristiano, y más sobre éste que sobre el judío, porque al cristiano se le manda que lo observe *espiritualmente*. El judío, es verdad, entendía el descanso sabático de un modo *material y carnal;* al cristiano, en cambio, se le manda observar el sábado *espiritualmente*, absteniéndose de toda *obra servil*, es decir, *de todo pecado*.

> «Dicitur tibi ut spiritualiter observes sabbatum; non quomodo iudaei observant sabbatum *carnali otio;* vacare enim volunt ad nugas atque luxurias suas. Melius enim faceret iudaeus in agro suo aliquid utile, quam in theatro seditiosus exsisteret; et melius feminae eorum die sabbati lanam facerent, quam toto die in maenianis suis impudice saltarent. Tibi enim dicitur ut observes *spiritualiter* sabbatum in spe futurae quietis quam tibi promittit Deus...» [15]

San Agustín, pues, reafirma el sentido *alegórico-moral* del precepto de abstenerse de las obras serviles.

Más claramente se expresa aún en otro lugar:

> «Observa diem sabbati, magis nobis praecipitur, quia *spiritualiter* observandum praecipitur. Iudaei enim *serviliter* observant diem sabbati, *ad luxuriam et ebrietatem*. Quanto melius feminae eorum lanam facerent, quam illo die in maenianis saltarent? Absit, fratres, ut illos dicamus, observare sabbatum. *Spiritualiter* observat sabbatum christianus, *abstinens se ab opere servili. Quid est enim ab opere servili? A peccato*. Et unde prabamus? Dominum interroga: Omnis

---

ad animae salutem pertinent. Quod si *iuxta litteram* accipiamus, *penitus* impleri non potest.. Ex uno igitur mandato quod *iuxta litteram* impossibile est, cetera cogimur *spiritualiter* intelligere, ne faciamus *servile opus* et perdamus animae libertatem: qui enim facit peccatum servus est peccati [Io 8,34]; ne *onus* portemus in sabbato quale portabat ille qui dicit: *iniquitates meae* elevatae sunt supra caput meum, quasi onus gravatae sunt super me [Ps 37,5].» HIERONYMUS (S), *Commentaria in Isaiam Prophetam*, libr.16 cap.58: PL 24, 595.

15 AUGUSTINUS (S), *De decem chordis*, cap.3 num.3: PL 38, 77.

qui facit peccatum servus est peccati [Io 8, 34]. Ergo et nobis praecipitur *spiritualiter* observatio sabbati». [16]

Y no es que San Agustín, como tampoco San Jerónimo, San Gaudencio, San Ambrosio y Tertuliano, [17] considere lícitas en días de fiesta las faenas del campo y las demás obras o trabajos manuales y mecánicos; pero sí cree que la atención del cristiano en los días festivos debe fijarse, ante todo, en la fuga o abstención de las *obras pecaminosas*, porque más censurable es quien invierte el día del Señor en estas obras que quien lo ocupa haciendo algo útil en su casa o en su campo. [18]

San Próspero de Aquitania

San Próspero de Aquitania (s. 4-5), llevado de su devoción por el gran obispo de Hipona, y hasta apropiándose sus mismas expresiones, nos enseña que el cristiano observa verdaderamente el sábado, si se abstiene de *toda obra servil*, esto es, de *todo pecado*, porque quien comete el pecado es *siervo* del pecado. [19]

San Gregorio Magno

El gran Pontífice y Doctor de la Iglesia, San Gregorio Magno (540-604), refiriéndose a la observancia del descanso sabático por parte de los judíos, explica por qué sus sábados y sus fiestas eran despreciados de sus enemigos; y la razón está en que éstos veían a los judíos preocupados por el descanso *material y externo*, es decir, por el descanso de toda clase de obras, pero enteramente

---

16 IDEM, *In Ioannis Evangelium*, tract.3 num.19: PL 35, 1404.

17 Efectivamente, San Jerónimo y San Gaudencio afirman que, en día de fiesta, hay que dedicarse *solamente* a las cosas que miran al alma. San Ambrosio, a su vez, enseña que en sábado hay que evitar las *obras mundanas, saecularia opera*. Véase AMBROSIUS (S), *Expositio Evangelii secundum Lucam*, libr.7 num.173: *Opera Omnia*, tom.3 col.238. Tertuliano, por su parte, nos dice explícitamente que en sábado hay que abstenerse de las obras *humanas y cotidianas*. TERTULLIANUS, *Adversus Marcionem*, libr.2 cap.21: PL 2,336.

18 AUGUSTINUS (S), *In Ioannis Evangelium*, tract.20 num.2: PL 35, 1556.

19 «Verum sabbatum christianus observat, abstinens se *ab opere servili, id est, a peccato*: quoniam qui facit peccatum servus est peccati [Io 8,34].» PROSPER AQUITANUS (S), *Liber Sententiarum ex operibus S. Augustini delibatarum*, num.324: PL 51, 477.

descuidados del descanso o abstención de los *pensamientos, deseos y complacencias* de las obras malas. [20]

San Beda, el Venerable

Un siglo más tarde, San Beda, el Venerable (672-735) reproduce esta hermosa interpretación alegórico-espiritual. Ante todo, cree este santo doctor que el precepto sabático manda abstenerse de las obras mundanas, de los vicios y de los pecados, pero no de las obras buenas y religiosas. Más aún, San Beda, a una con San Gaudencio, San Jerónimo y San Agustín, afirma explícitamente que el *pecado es obra servil*, porque quien comete el pecado es siervo del pecado, según sentencia irrecusable del Divino Maestro.

> «Et ait homini habenti manum aridam: surge in medium. Et dicit eis: si licet sabbatis bene facere an male? Praeveniens Dominus calumniam iudaeorum quam sibi perfida mente paraverant, arguit eos, quia legis praecepta prava interpretatione violarent, aestimando in sabbato etiam a *bonis operibus feriandum*, cum Lex a *malis abstinere* iubeat dicens: *omne opus servile non facietis in eo* [Lev 23, 7s. 25], *id est, peccatum.* Omnis enim qui facit peccatum servus est peccati [Io 8, 34]». [21]

Alcuino Flaco

Alcuino Flaco (735-804), el sabio maestro de Carlomagno y fundador de la *Escuela Palatina*, nos proporciona la misma doctrina alegórico-moral de su maestro San Beda. Efectivamente, Alcuino enseña que el precepto sabático, interpretado *literal y carnalmente* por los judíos, debe interpretarse y observarse *espiritualmente* por los cristianos; y, en este sentido, todos los días constituirían verdadero sábado o descanso espiritual, ya que en to-

---

20 «Viderunt eam hostes et deriserunt sabbata eius [Thren 1,7]. Hostes quippe sabbata derident quando maligni spiritus otiosae menti pravas cogitationes iniciunt ut, et si quiescit ab opere, non quiescat *a malorum operum delectatione...* Et qui quiescit, quiescat ut *pravitatis desideria repellantur a cogitatione,* cum iam repulsa videntur ab opere». GREGORIUS MAGNUS (S), *Homiliae in Ezechielem Prophetam,* libr.1 hom.12 num.19:PL 76, 927.

21 BEDA VENERABILIS (S), *In Marci Evangelium Expositio,* libr.1, cap.3: PL 92, 155.

dos ellos debe el cristiano *feriar* y descansar *ab inquietudine vitiorum.* [22]

Pero no termina aquí, sino que seguidamente nos brinda, con toda claridad, la doctrina moral del *pecado-obra servil*:

> «Si enim iuxta vocem dominicam, omnis qui facit peccatum, servus est peccati (Io 8,34), *patet liquido quia peccata recte opera servilia intelliguntur*, a quibus in die septima in praeceptione gratiae spiritalis, immunes incedere debemus, *nec solum a pravis continere, sed in bonis insistere factis*». [23]

Wilfrido Estrabón

Ni es otro el pensamiento del monje benedictino Wilfrido Estrabón († 850?). También Estrabón insiste en que el precepto sabático debe entenderse, no en sentido *literal*, sino *espiritualmente*, como lo indica el Divino Maestro al defender a sus discípulos que arrancaban y desgranaban en sus manos algunas espigas.

> «In hoc facto nihil aliud instruimur, nisi ut *sabbatum non ad litteram sed spiritualiter intelligamus*». [24]

Y completa su pensamiento reafirmando su concepto alegórico-moral de la obra servil. Se equivocan los judíos, al creer que en sábado hay que *feriar* y abstenerse de las obras buenas, siendo así que el Señor mandó abstenerse únicamente de las obras del pecado.

> «Arguit eos qui legem male interpretantur, qui dicunt in sabbato *a bonis operibus feriandum. Sed a malis tantum feriandum est*; unde dicitur: *omne opus servile non facietis in eo* [Lev. 23, 7s. 25]. *Id est, peccatum.* Sic et in aeterna requie *a malis tantum feriabuntur, non a bonis*». [25]

---

22 ALCUINUS FLACCUS, *Commentaria in S. Ioannis Evangelium*, libr.3 cap.9: PL 100, 806.

23 Loc. cit.

24 STRABO WALAFRIDUS, *Bibliorum Sacrorum Glossa ordinaria... novis, cum graecorum, tum latinorum Patrum expositionibus locupletata*, tom.5, Venetiis 1603, col.217. IDEM, *Glossa ordinaria in Evangelium secundum Matthaeum*, cap.12 vers.3: PL 114, 124.

25 IDEM, *Bibliorum Sacrorum Glossa ordinaria...*, tom.5 col.220; IDEM, *Glossa ordinaria in Evangelium secundum Matthaeum*, cap.12 vers.11: PL 114, 125.

San Nicolás I

Poco más tarde, nos regala con idéntica doctrina el Papa San Nicolás I († 867), y su exposición nos trae al recuerdo la doctrina y argumentación de San Jerónimo. Efectivamente, el precepto del descanso no se puede ya observar *literalmente;* por eso los cristianos lo deben entender y practicar *espiritualmente*, es decir, absteniéndose de *todo pecado*. Más aún, si alguien se propusiera practicar *a la letra* el descanso sabático, se opondría a la voluntad del Divino Maestro, puesto que no mandó observar *literalmente* el descanso debido al día del Señor. [26]

Sin embargo, no queremos dejar de advertir que no es el pecado la única obra servil prohibida en orden al culto divino; San Nicolás enseña, en efecto, con toda claridad que en los domingos los cristianos deben abstenerse de los *trabajos terrenos*:

> «Dominico vero die a *labore terreno* cessandum est atque omni modo orationibus insistendum». [27]

San Pedro Damiano

También enseña esta doctrina el santo monje y doctor de la Iglesia San Pedro Damiano (1007-1072). Coincide con el Papa San Nicolás en enseñar que la verdadera celebración del día del Señor consiste en abstenerse de las obras y trabajos *seculares y mundanos* y en entregarse a las obras del espíritu. El cristiano que proceda de este modo evitará *toda obra servil*, puesto que se guardará de *todo pecado*. Y el pecado es obra servil, porque quien comete el pecado es siervo del pecado, según la sentencia del Divino Maestro. [28]

---

26 «Ne inferatis *onera* per portas vestras die sabbati, tamdiu teneri potuit quamdiu Legem licuit *iuxta litteram* custodire... Nos itaque quod de sabbato dictum est, *spiritualiter accepimus, spiritualiter tenemus*... Non ergo in die sabbati *onera* per portas introducimus, si in Redemptoris nostri gratia constituti *pondera peccati* ad animam per sensus corporeos non trahamus... Si ergo ipsa per se Veritas non custodiri *iuxta litteram* sabbatum praecipit, quisquis otium sabbati secundum legis litteram custodit, cui alteri nisi ipsi Veritati contradicit?» NICOLAUS I (S), *Epistolae et Decreta*, epist.97 num. 10:PL 119, 984s.

27 *Op. cit.*:PL 119, 985.

28 «Ille porro sabbatum Domino veraciter celebrat, qui sic ab his quae mundi sunt operibus vacat, ut a spiritualibus tamen actibus non quiescat... Qui ergo ab *actionum saecularium laboribus* cessat, et divinae servitutis

San Bruno de Asti

En los mismos conceptos abunda también el monje y obispo de Segni, San Bruno de Asti (1046-1123). El sábado —enseña el santo monje— es un día santo; pero el cristiano lo santifica en verdad practicando *obras buenas*: en esto precisamente se ha de distinguir del judío. Efectivamente, el Divino Maestro fué acusado como profanador del sábado por realizar obras buenas. Esto demuestra bien a las claras que el concepto del descanso sabático enseñado y practicado por los judíos era notoriamente diverso del concepto enseñado y practicado por nuestro Divino Salvador. Por otra parte, el verdadero descanso consiste en *huir del pecado y obrar el bien*, ya que descansar de las obras serviles no significa otra cosa que *cesar y abstenerse del pecado*. Por lo mismo, no debemos *sabatizar* un día a la semana, sino todos los días sin distinción. Pero no se vaya a creer que en los días de fiesta pueden realizarse lícitamente toda clase de obras terrenas; San Bruno, en efecto, recuerda que en dichos días hay que abstenerse de *ciertas obras lícitas*, es decir, de las obras serviles *materiales o corporales*. [29]

Ruperto De Deutz

Pocos años más tarde Ruperto de Deutz (1075?-1135) nos dirá que si el precepto del descanso sabático se hubiera de entender e interpretar *literalmente y sin excepción*, los sacerdotes judíos

---

operibus vacat, ille christianae religionis sabbatum celebrat. Iste non *servile opus facit, quia et a peccati perpetratione custodit. Qui enim facit peccatum servus est peccati* [Io 8,34]...». PETRUS DAMIANUS (S), *Epistolarum libri octo*, libr.4 epist.16: PL 144, 332.

29 «Memento ut diem sabbati sanctifices... Sabbatum sanctificare est a *bonis operibus non cessare*. Cum enim sabbatum per se sanctum sit, bene operando fit sanctius... Reprehenditur Christus quasi male agens, quoniam multa in sabbatis operabatur... *Aliter* ergo Christus, *aliter* iudaei de sabbato intelligebant... Sed numquid uno tantum die in hebdomada bona agere et sabbatizare debemus? Omni namque die sabbatum est illis, qui omni die *declinant a malo* et faciunt bona. Quiescere enim ab operibus, quid nisi *a peccatis debere quiescere* significabat?... Requiescamus igitur et nos omni die, *nihilque mali* operemur... Omnes igitur dies nostri vertuntur in sabbatum, si in omnibus *quiescamus et cessemus a malo*. Nec hoc dico quod in festivis diebus etiam a *licitis* vacare non debeamus, quoniam quidquid contra sanctorum constitutiones fit, *peccatum est*». BRUNO ASTENSIS, *Expositio in Exodum*, cap.20: PL 164, 279s.

serían los primeros profanadores del día del Señor. Pero el sábado se profana en verdad solamente haciendo obras serviles; ahora bien, la verdadera obra servil es el *desprecio del precepto*: *ésta es su verdadera definición.* [30]

Y sin más, damos por terminada la exposición de la doctrina de los Santos Padres y escritores latinos acerca del pecado cometido en día de fiesta.

Conclusión

En conclusión, podemos decir que el concepto de *pecado-obra servil* fué comúnmente admitido entre los Santos Padres y escritores latinos anteriores al siglo 13.

Este concepto alegórico-espiritual del *opus servile* no es un concepto meramente metafórico, sino más bien un concepto *moral y espiritual.* Y lo llamamos alegórico-moral o alegórico-espiritual, en oposición al concepto *literal y material* que dominará posteriormente.

Y ¿qué pensarán sobre esta cuestión los Santos Padres y escritores griegos?

2. Pensamiento de los Padres griegos

Sumario. San Justino.—San Ireneo.—Orígenes.—San Atanasio.—San Macario Magno.—San Gregorio Nacianceno.—San Gregorio Niseno.—San Juan Crisóstomo.—San Cirilo de Alejandría.—Conclusión.

Según hemos acabado de comprobar, los Santos Padres latinos enseñan con insistencia que el pecado es obra servil, prohibida en el día del Señor. Para llegar a esta conclusión alegórico-moral, los Santos Padres se apoyan, por una parte, en aquel texto del Antiguo Testamento: «omne opus servile non facietis in eo» [31] y, por otra, en aquella sentencia del Divino Maestro: «qui facit peccatum, servus est peccati». [32] El pecado es, pues, *obra servil*, porque,

---

30 «Quid enim operosius est, spicas vellere ac duos agnos anniculos caedere et pelles eorum detrahere, et eos cum libamentis suis offerre mane et vespere? Sed ita demum sabbatum violatur, si quis faciat *servile opus. Servilis operis definitio vera est praecepti contemptus*». RUPERTUS TUITIENSIS, *De gloria et honore Filii Hominis super Matthaeum*, libr.9 cap.12:PL 168, 1524.

31 Lev 23, 7s. 25.

32 Io 8,34.

según el Divino Maestro, quien comete el pecado es *siervo* del pecado, y está prohibido en los días festivos, porque el precepto del Antiguo Testamento manda abstenerse de *toda obra servil*.

Difiere muy poco de éste el pensamiento de los Padre griegos. Es verdad que en griego no se percibe aquella correspondencia de expresión que existe en la traducción latina entre los dos textos bíblicos que acabamos de citar: «qui facit peccatum *servus* (δοῦλος) est peccati» y «omne opus *servile* (λατρευτόν) non facietis in eo». Sin embargo, los Padres griegos llegan a la misma conclusión: el pecado es obra (servil), prohibida en los días festivos, en fuerza del precepto del descanso. [33]

San Justino

Ya, en el siglo segundo, el gran apologista San Justino († 165?) nos regala con ideas y expresiones reproducidas luego por varios escritores latinos, como Tertuliano, San Jerónimo y San Bruno. Efectivamente, San Justino conviene con los mencionados escritores en afirmar que en la Ley Nueva no se manda *sabatizar* un día a la semana, sino perpetuamente. Por lo demás, el descanso practicado materialmente no agrada al Señor; el verdadero sábado, el sábado que Dios mandó observar, consiste en *cesar de todo pecado*. [34]

San Ireneo

Medio siglo más tarde, encontramos en el gran obispo de Lión, San Ireneo (†208), un concepto bastante peregrino acerca de la obra servil. Se equivocaron los judíos al juzgar que la ley prohibía curar en sábado. La ley manda únicamente abstenerse de toda obra servil, y por obra servil se debe entender la *avaricia* o codicia, con que el hombre realiza sus negociaciones y las demás obras terrenas y temporales.

---

33 PETTIRSCH F., *Das Verbot der "opera servilia" in der Heiligen Schrift und in der altkirchlichen Exegese*: ZschrKathTheol 69(1947) 431-438.

34 «Praecipit nova Lex ut perpetuum sabbatum celebretis; vos autem quod inertes estis per unum diem pii vobis esse videmini, non intelligentes cur id vobis praescriptum sit. Et panem absque fermento si edatis, a vobis divinam voluntatem impletam dicitis. Non haec Domino Deo placent. Si quis in vobis est periurus aut fur, *desinat;* si quis moechus, *paenitentiam agat*: *et suavissima ac vera Dei sabbata* celebravit. Si quis puras manus non habet, lavet et purus est». IUSTINUS (S), *Dialogus cum Tryphone iudaeo*, num.12: PG 6, 499.

«Non enim prohibebat lex curari homines sabbatis...; sed et mutorum animalium curationem non prohibebat... continere enim iubebat eos lex *ab omni opere servili,* id est, *ab omni avaritia,* quae per negotiationem et reliquo terreno actu agitur...» [35]

Orígenes

Y ya, en pleno siglo tercero, Orígenes (184?-253?) enseña con toda claridad que el pecado profana el día de fiesta. Se santifican, en cambió, los días festivos, y se celebran verdaderos días de fiesta, ofreciendo ininterrumpidamente sacrificios al Señor; pero el que peca no puede celebrar día de fiesta ni ofrecer al Señor un sacrificio continuo. Sólo el que guarda los mandamientos, y se aparta del pecado, y el que no lleva *ningún peso* sobre sí en día de sábado puede ofrecer a Dios este sacrificio ininterrumpido. [36] Pero ¿a qué peso se refiere Orígenes en este pasaje? El peso prohibido en los días de descanso —nos asegura el mismo Orígenes— es el peso del pecado. [37] Es, pues, manifiesto que el descanso sabático y la santificación de los días festivos se deben entender y practicar, no *a la letra* y según la carne, sino más bien según el espíritu. [38]

San Atanasio

San Atanasio (294?-375), un siglo más tarde, nos brinda el mismo concepto alegórico y espiritual del descanso festivo. San Atanasio observa, ante todo, que el sábado fue impuesto por Dios a los hombres, principalmente, no para descansar, sino para que se acordaran y conocieran mejor a su Criador. Así, pues, el séptimo día no significa propiamente *sábado,* sino *confesión y arrepentimiento del alma.* Concluyamos, pues, que el sábado, no es tanto para des-

---

35 IRENAEUS (S), *Contra haereses,* libr.4 cap.8 num.2:PG 7, 994. Véase también *Op. cit.,* libr.4 cap.16 num.1:PG 7, 1016.

36 «Et observabitis dies festos meos. Dies ergo festus est Domini si et *sacrificium indesinens* offeramus... Sed... certum est quia qui *peccat et agit diem peccati,* agere non potest diem festum; et ideo illis diebus quibus peccat, offerre non potest *indesinens sacrificium* Deo. Sed ille offerre potest qui *indesinenter* custodit iustitiam, et conservat semetipsum *a peccato*», ORIGENES, *In Numeros,* hom.23 num.3:PG 12, 749.

37 «...neque *onera* portat in via. *Onus enim est omne peccatum*». *Op.cit.* hom.23 num.4:PG 12, 750.

38 IDEM, *Contra Celsum,* libr.8 num.23: PG 11, 1551.

cansar, como para *conocer* al Criador, *arrepentirse y cesar de todo pecado y de toda malicia* [39].

San Macario Magno

Ni es otro el pensamiento de San Macario Magno (s. 4). Aunque, como queda ya apuntado, en griego no existe aquella correspondencia de expresión que encontramos en la Vulgata latina, entre el «omne opus *servile* non facietis in eo» [40] y la sentencia del Divino Maestro «qui facit peccatum, *servus* est peccati», [41] sin embargo San Macario nos ofrece ideas y expresiones con respecto al descanso, que bien podrían ponerse en boca de cualquiera de los Padres latinos. En efecto, el verdadero descanso sabático consiste en *ociar y feriar* de todo pensamiento torpe y obsceno y de toda obra tenebrosa. El verdadero sábado consiste, pues, en el *descanso del alma,* que goza de la paz y alegría espirituales. [42]

San Gregorio Nacianceno

San Gregorio Nacianceno (329-390) compara entre sí los días festivos celebrados por los judíos, por los paganos y por los cristianos, y mediante esa comparación descubre y pone de manifiesto sus diferencias. Los judíos observan sus fiestas *materialmente y a la letra,* sin llegar a su sentido espiritual; los paganos los guardan

---

39 «Nequaquam igitur sabbatum *otium* designat, sed tum *cognitionem* Conditoris, tum cessationem a figura huius creationis... *Cognitionis ergo et non otii causa* datum est sabbatum: ita ut sit cognitio magis necessaria quam otium... Itaque non septima dies sabbatum est, sed *remissio peccatorum,* cum quis ea perpetrare cessaverit. Neque otium est sabbatum, sed *confessio et humiliatio animi*... Non ergo otii praecipue lex est sabbati, sed *cognitionis, propitiationis et cessationis ab omni malitia*». ATHANASIUS (S), *De sabbatis et circumcisione,* num.3s:PG 28, 135. 138.

40 Io 8,34.

41 Lev 23, 7s. 25.

42 «Anima enim quae digna censetur ab *obscenis et turpibus cogitationibus* liberari, tum *verum sabbatum* celebrat, tum *veram requiem* requiescit, otium agens et liberata ab omnibus operibus tenebrosis... Hoc vero verum sabbatum vera est requies animae, quae vacat et expurgata est a cogitationibus satanae et requiescit in perpetua quiete et laetitia Domini... Obsecremus ergo nos quoque Deum ut ingrediamur in hanc requiem, ut *feriemur a turpibus, malitiosis atque vanis cogitationibus,* quo hoc pacto possimus servitium exhibere Deo ex puro corde». MACARIUS MAGNUS (S), *Homiliae spirituales,* hom.35 num.1ss.:PG 34, 747.

según el cuerpo y sus dioses o demonios; los cristianos, en cambio, los celebran *según el espíritu,* dedicándose a las cosas eternas y descansando o feriando espiritualmente. [43]

San Gregorio Niseno

No menos hermosa es la expresión de su homónimo y contemporáneo San Gregorio Niseno (322-398). San Gregorio se acerca notablemente a San Ireneo, al enseñar que el sábado fue impuesto a los judíos, para coartar la *sed y codicia de riquezas,* con que el pueblo judío salió de Egipto. Despojados de todos sus bienes, los judíos salieron del lugar de su destierro con una sed insaciable de riquezas. El precepto del descanso semanal vino a poner un límite a esas ansias, y a darles oportunidad, para dirigir su mente y su corazón hacia las cosas del cielo. [44]

Pero San Gregorio vuelve en seguida al concepto místico y espiritual del descanso festivo. Efectivamente, todo lo que Dios manda es virtuoso; ahora bien, las obras que carecen de razón no son virtuosas, sino viciosas. ¿Cuál es, pues, la finalidad que Dios se propuso, al imponer el descanso sabático? No es otra —responde San Gregorio— que la de *descansar y ociar de los vicios y de las obras malas.* Si al precepto del descanso no se le infunde este sentido místico y espiritual, San Gregorio no ve que haya en él nada digno de un precepto divino.

> «Nihil autem eorum, quae a Deo iubentur, est huiusmodi, ut sit praeter naturam aut sit extra naturam virtutis. *Quod autem ratione caret otium, non est virtus.* Quaerendum est ergo quid sibi vult praeceptum otii sabbati. Dico itaque cuiuslibet legis a Deo datae unum esse scopum, ut a *vitii opere* mundi sint qui legem acceperunt, et lex omnis quae vetita prohibet, iubet *sabbatismum agere a malis operibus.* Hoc sunt tabulae, hoc levitica observatio, hoc quod accurate traditum est in Deuteronomio, ut *otiosi simus, et nihil agamus illorum quorum opus est vitium.* Si ergo ita lex

---

43 GREGORIUS NAZIANZENUS (S), *Orationes,* orat.41: PG 36, 430.

44 «Sabbatum datum est eis ad sedandum *nimium* quo tenebantur *pecuniae studium.* Nam cum populus pauper egressus esset ex Aegypto, et nihil haberet praeter ea quae commodato acceperat ab aegyptiis, unusquisque operam dabat ut continenti atque assiduo labore sibi divitias pararet. Quamobrem ait: Sex diebus operaberis, die autem septimo non facies *ullum opus* in eo [Ex 23, 12; 20, 10].» GREGORIUS NYSSENUS (S), *Testimonia adversus Iudaeos,* cap.13:PG 46, 222.

accipiatur, ut homo sit *otiosus in vitio*, ego quoque assentior sapientem Ecclesiasten adversus eum qui ligna colligit constituere tempus ad iaciendum lapides, propter quod prohibetur collectio *sarmentorum vitii*, quae colliguntur ad materiam igni suppeditandam. Sed, si *nuda maneat littera, non video quemadmodum in lege cogitari possit quod Deo dignum sit...*» [45]

San Juan Crisóstomo

San Juan Crisóstomo (344-407), apartándose quizá algo del pensamiento de San Gregorio Niseno, reconoce que el precepto del descanso, *aun concebido materialmente*, tuvo en un principio su utilidad; pero el Señor, al imponer semejante precepto, ya significó que el descanso debía recaer sobre las *obras malas*. Por eso el sábado está demás para aquéllos que se dedican *ininterrumpidamente a las cosas del cielo*. [46]

San Cirilo de Alejandría

San Cirilo de Alejandría († 444) abunda en las mismas ideas. Efectivamente, el sábado significa la *cesación de los vicios* y de los malos movimientos del alma, es decir, la *libertad del alma*, su *espiritual descanso*. Este descanso espiritual buscaba el Señor, al ordenar que nadie llevase sobre sí peso alguno en día de sábado, y al mandar que fuera apedreado aquél que se había atrevido a recoger leña en ese santo día. Pero ¿cuál es esa leña y cuál ese peso que el Señor prohibe llevar o recoger en día de sábado? La leña que el Señor prohibe recoger en día de sábado es el *pecado*, que alimenta el fuego del infierno, y ese peso que no es lícito transportar en el día del Señor no es otro que el *peso del pecado y de las obras malas*. Por lo demás, es manifiesto que el Señor prohibió en los días de fiesta las obras *pecaminosas* y no las obras *materiales*, ya que los sacerdotes judíos sacrifican las víctimas, distribuyen su carne, circuncidan a los niños y realizan todas las obras *materiales* que pertenecen al culto divino. [47]

---

45 IDEM, *Expositio in Ecclesiasten*, hom.7:PG 44, 715.

46 IOANNES CHRYSOSTOMUS (S), *Homiliae in Matthaeum*, hom.39 num.3: PG 57, 436.

47 «Sabbatum mysticum est *vitiorum et animi motuum cessatio*, quae per activam recte exercetur philosophiam. Sabbatum est *libertas animae* ratione praeditae... Sabbata sabbatorum sunt *spiritualis quies animae*... Eum qui ligna collegerat in sabbato, Deus iussit obrui lapidibus. Nam quoniam lignum quidem est alimentum ignis sensilis, *peccatum autem est*

Conclusión

Con esta breve exposición queda suficientemente demostrado que el concepto de *pecado-obra servil* no es exclusivo de los santos Padres y escritores latinos. Más aún, los santos Padres y escritores griegos exponen y enseñan, con igual o mayor claridad que los latinos, la doctrina *alegórico-moral* del descanso o abstención de las obras serviles.

3. Doctrina de los Concilios particulares

Sumario.—Sínodo de Lestines.—Sínodo de Friuli.—Sínodo de Nápoles.

No se puede objetar contra esta exposición alegórico-moral el que no aparece en las decisiones de los Concilios. Porque, aunque es verdad que los Sínodos o Concilios particulares, especialmente a partir del siglo 6, condenan preferentemente las obras mundanas y los trabajos terrenos, los juicios y mercados públicos, [48] no faltan Concilios que exponen con igual o mayor belleza que los santos Padres el concepto espiritual del descanso.

Sínodo de Lestines

Así, el Sínodo de Lestines (743?) recuerda que los cristianos no deben observar el descanso *literalmente,* sino en sentido *espiritual,* absteniéndose de toda clase de pecados.

> «Videtis... quia Dominus pro hoc sabbatis operabatur, quia nos qui christiani sumus, *secundum litteram* sabbatum observare non debemus. Christiani enim sabbatum ita observare debemus: *abstinere nos a rapinis, a fraudibus, a periu-*

---

alimentum ignis aeterni... Porro autem iussit etiam per vocem Ieremiae prophetae non tollere onera in die sabbatorum neque proficisci extra Ierusalem. Oportet enim eos qui *sabbatizant spiritualiter* non tollere rursus *pondera peccati* neque *malum opus* facere, neque ferri extra sacratissimam piamque ac religiosam vitae institutionem. Quod autem *malum opus prohibuerit,* est perspicuum ex eo quod sacerdotes in sabbato et mactent hostias et carnes distribuant et circumcidant et omnia faciant quae pertinent ad Dei cultum». CYRILLUS ALEXANDRINUS (S), *Collectio dictorum Veteris Testamenti*: PG 77, 1199.

48 PETTIRSCH F., *Das Verbot der «opera servilia» in der Heiligen Schrift und in der altkirchlichen Exegese*: ZschrKathTheol 69(1947) 431-438.

> *riis, a blasphemiis, ab inlicitis rebus, a munere accipiendo super innocentes, a iurgiis...»* [49]

Sínodo de Friuli

No menos pulcramente se expresa el Sínodo de Friuli (796/797), convocado por San Paulino, Patriarca de Aquilea.

> En él se ordena a todos los cristianos observar el día del Señor con toda reverencia y veneración, *absteniéndose principalmente de todo pecado y de toda obra carnal, aun de las propias mujeres, y de toda obra terrena,* pues del día del Señor dice la Sagrada Escritura: *toda persona que en él trabajare servilmente,* es decir, *hiciere obra de pecado, será muerta.* [50]

Sínodo de Nápoles

Y varios siglos más tarde, en la segunda mitad del siglo 16, el Sínodo de Nápoles (1576) insiste sobre el concepto *alegórico-moral* de la obra servil. En él se ordena que los cristianos asistan a la misa dominical, y que se abstengan, en cuanto sea posible, de *todo pecado,* ya que el pecado constituye la *obra servil por antonomasia.*

> «Primum ergo singulari curent sacrosancto missae sacrificio interesse, (et quoad eius fieri potest) *a peccatis omnibus, quae vel maxime servorum opera sunt, abstineant».* [51]

4. Conclusión

De cuanto llevamos dicho creemos se puede concluir que, según el pensamiento de los Santos Padres, el pecado es *moralmente* obra servil, prohibida en los días de fiesta. [52] Y, ateniéndonos a las expre-

---

49 Concilium Liptinense: MANSI I. D., *Sacrorum Conciliorum nova et amplissima collectio,* tom.12 col.378.

50 «Diem autem dominicum... cum omni reverentia et honorifica religione venerari omnibus mandamus christianis, *abstinere primum omnium ab omni peccato et ab omni opere carnali, etiam a propriis coniugibus et ab omni opere terreno,* et nihil aliud vacare nisi ad orationem... Ipsum est enim sabbatum Domino delicatum de quo Scriptura dicit: *Qui fecerit in eo opus servile, id est peccati, morte moriatur* [Ex 31, 14; 32, 2; Lev 23, 30]»: Concilium Forumiuliense, cap.13: MonGermHist sect. 3 tom.2 part.1 pag.194.

51 Concilium Neapolitanum, cap.10: MANSI I. D., *Sacrorum Conciliorum...,* tom.35 col.815.

52 Sobre el carácter *espiritual* del precepto del descanso, es decir, sobre el sentido *escatológico, alegórico y tropológico o moral* del descanso domini-

siones usadas por estos mismos Padres y escritores eclesiásticos, nos inclinamos a creer que semejante prohibición tiene su origen en el derecho divino más bien que en el derecho eclesiástico.

Ni en los escritos de los Santos Padres, ni en las decisiones de los Concilios hemos encontrado ningún texto o argumento que nos fuerce a concluir que el pecado mortal cometido en día de fiesta reviste *dos malicias graves, específicamente diversas*. Tampoco nosotros nos atrevemos a concluir en firme acerca del pensamiento de los Santos Padres sobre esta cuestión. Lo que sí nos atrevemos a afirmar es que, siendo grave el precepto de abstenerse de las obras serviles, lógicamente se sigue que el pecado cometido en día de fiesta reviste *dos malicias* de carácter grave.

Más adelante, tendremos ocasión de tocar este mismo punto, y entonces podremos indicar nuestro humilde parecer acerca del pensamiento de los Santos Padres sobre el pecado cometido en días de fiesta.

II. Mentalidad de los Teólogos de los siglos 13 al 16

Sumario.—1. Pensamiento de los grandes Maestros del siglo 13. — 2. Pensamiento de los Teólogos de los siglos 14 y 15.

Con estos precedentes llegamos ante los umbrales del siglo 13, dispuestos a entrar en el estudio de los grandes Doctores del Medievo. Y ¿qué actitud adoptarán los grandes maestros de la Escolástica frente a esta concepción alegórica y espiritual del descanso festivo?

Las enseñanzas de estos grandes maestros nos interesan de modo especial, y esto, no sólo por tratarse de los grandes doctores de la Escolástica, sino, más en particular, porque su doctrina constituye, a nuestro parecer, la interpretación más espléndida y acertada del pensamietno de los Santos Padres

Los Santos Padres, como acabamos de ver, afirman clara y unánimemente que el pecado es obra servil, que en los días festivos hay que abstenerse de toda obra servil y de todo pecado; pero nun-

cal en los primeros siglos del cristianismo, puede consultarse provechosamente HUBER HANS, *Geist und Buchstabe der Sonntagsruhe*, Salzburg 1958, pag.47-61. 224-229.

ca han enseñado clara y explícitamente que quien comete un pecado mortal en día de fiesta, contraiga *dos malicias específicamente diversas de carácter grave.* Los maestros del siglo 13 y los Teólogos posteriores han de tratar explícitamente esta cuestión, y no creemos equivocarnos, si atribuímos a los Santos Padres la opinión de estos maestros.

1. Pensamiento de los grandes Maestros del siglo 13

Sumario. Alejandro de Hales.—San Buenaventura. — Santo Tomás de Aquino.—San Raimundo de Peñafort.—San Alberto Magno.—Ricardo de Middleton.—Juan Duns Escoto.—Conclusión

Aunque quizá sorprenda un poco, lo cierto es que los grandes doctores del Medievo no se van a apartar del pensamiento de los Santos Padres en torno al descanso dominical y festivo. Ya hemos visto cómo éstos insinúan bastante claramente la existencia de dos especies de obras serviles: obras serviles *mecánicas o materiales* y obras serviles *pecaminosas o espirituales.*

Alejandro de Hales

En la primera mitad del siglo 13, nos encontramos con Alejandro de Hales, O. F. M. († 1245), quien confirma con toda claridad la doctrina que acabamos de indicar. Efectivamente, existen dos especies de obras serviles; la primera especie la constituye el *pecado,* porque, si bien es verdad que el pecado se debe condenar siempre, es *especialmente reprobable,* cuando se comete en el tiempo dedicado al culto divino. La segunda especie la constituyen las obras mecánicas y los negocios mundanos, como el mercado y los juicios. La Iglesia ha declarado servil esta segunda especie de obras, porque distraen del culto divino. [53]

Este pasaje suscita claramente una nueva cuestión: ¿el pecado es obra servil *por derecho divino o por derecho eclesiástico?* Ate-

53 «Dicendum quod die dominica cessandum est ab opere servili; opus autem servile dicitur duobus modis. Uno modo *peccatum dicitur opus servile;* alio modo, opus prohibens vacationem ad Deum, quae determinata est ab Ecclesia vice Dei. Unde si peccatum sit damnabile omni tempore, tamen tunc *maxime damnabile* cum fit tempore determinato vacationi divinae; opus vero servile *ab Ecclesia* determinatur mechanica opera, agricultura et saecularia negotia, ut mercatum et placitum» ALEXANDER DE HALES, *Summa Theologica,* tom.4, Ad Claras Aquas 1948, num.355 pag.503.

niéndonos a las palabras de este gran maestro franciscano, diríamos que lo es *por derecho divino* o, si se prefiere, *por su misma naturaleza,* en cuanto que el pecado se opone directamente al culto debido al Señor en los días festivos.

Alejandro de Hales prosigue su exposición diciendo que el descanso o abstención *ab omni opere,* que el cristiano está obligado a observar en los días de fiesta, se debe entender *ab omni opere servili,* es decir, en sus dos especies determinadas más arriba. [54]

Por lo demás, considérese el pecado obra servil por derecho divino o por derecho eclesiástico, lo que no se puede poner en duda es que quien comete un pecado mortal en días festivos contrae *dos* malicias de carácter grave. [55]

San Buenaventura

También San Buenaventura, O. F. M. († 1274), distingue dos especies de obras serviles: los *negocios mundanos,* prohibidos por la Iglesia, y las *obras carnales,* prohibidas más enérgica y diligentemente, porque se oponen más que cualquiera otra obra servil a la libertad de espíritu exigida por el culto divino. Más aún, los sacerdotes y prelados de la Iglesia deberían procurar que la prohibición de las obras externas recayera *principalmente* sobre aquellas obras que presentan mayores ocasiones de pecar. [56]

Concluyamos, pues, que el pecado, al menos *ciertos pecados,*

---

54 «Ad illud ergo quod primo obicit quod cessandum est ab omni opere, intelligendum est *ab omni opere servili;* servile autem determinatur sicut dictum est». Loc. cit.

55 «Ad ultimum concedendum quod qui fornicatur in die dominico, *peccat duobus peccatis* secundum quod peccatum numeratur ratione reatus». Loc. cit.

56 «Ut igitur... reverentia cultus soli Deo exhiberetur, praefixa fuit dies dominica, in qua populus christianus specialiter vacaret ad cultum Dei et praetermitteret *terrena* negotia, quae animam distrahunt ne Deo intendat. Unde illa opera praecipue inhibentur *ab Ecclesia*... Nec tantum huiusmodi opera servilia prohibentur, imo magis et diligentius *opera carnalia, sicut ebrietates, lites et iurgia* quae maxime libertati spiritus repugnant... Non quia non sit cessandum in diebus solemnibus a negotiis actuum externorum, sed quia ipsi sacerdotes et praelati Ecclesiae, quorum est huiusmodi festa indicere et determinare quomodo et qualiter sit cessandum ab exteriori opere, magis debent revocare ab his quae *maiorem peccandi praebent occasionem*». BONAVENTURA (S), *In tertium Librum Sententiarum,* dist.37 art.2 quaest.3 dub.3: *Opera omnia,* tom.3, Ad Claras Aquas 1887, pag.832.

aparecen como verdaderas obras serviles en la mente del seráfico doctor San Buenaventura.

Más claramente aún se expresa en otro lugar. El seráfico Doctor explica, en efecto, cómo en el tercer mandamiento del decálogo hay algo meramente moral, algo meramente ceremonial y algo ceremonial y moral al mismo tiempo. [57]

A esta última parte pertenece el descanso festivo, que se puede entender de dos modos. Entendido de modo general, el descanso festivo consiste en la cesación *ab omni opere servili*, con lo cual se viene a insinuar al cristiano que está obligado a abstenerse de todo pecado. [58] Y más adelante, vuelve sobre esta misma cuestión, y enseña que, para santificar el día de fiesta, no basta hacer obras buenas y virtuosas, sino que se requiere también abstenerse de las *obras viciosas*, ya que a éstas se refiere aquel texto de la sagrada Escritura que dice: «nullum opus facies in eo, id est, *nullum peccatum*». [59]

Aunque el pecado aparece claramente como obra servil en la mente de San Buenaventura, sin embargo tampoco el seráfico Doctor resuelve plenamente el problema de si el pecado es obra servil por derecho eclesiástico o más bien por derecho divino, si bien sus expresiones prestarán muy poca ayuda a quien quiera defender que lo es por derecho eclesiástico.

Santo Tomás de Aquino

Al ponernos a examinar el pensamiento de Santo Tomás de Aquino, O. P. (†1274), sobre nuestro problema, tropezamos también inmediatamente con las dos especies, ya conocidas, de obras ser-

---

57 IDEM, *Collationes de decem praeceptis*, coll.4 num.6: *Opera omnia*, tom.5, Ad Claras Aquas 1891, pag.520.

58 «Item continetur aliquid quod est partim morale et partim caerimoniale, ut cessatio ab operibus. Et hic quaedam sunt intelligenda *generaliter*, quaedam vero *specialiter*. Si intelligamus sicut iudaei qui dicunt quod debet fieri *universalis cessatio* ab omni opere servili, sic insinuatur christiano quod debet abstinere ab *omni peccato*».*Op.cit.*, coll.4 num.8: *Opera omnia*, tom.5 pag.521.

59 «Sed non sufficit facere opus virtutis, nisi homo sibi caveat ab *opere vitioso;* et hoc tangitur cum dicitur: *nullum opus facies in eo* [Ex 20,10], *id est nullum peccatum*. Quinque autem modis potest homo facere peccatum: primo, quando contra mandatum peccatum perpetrat... Primum peccatum tangitur cum dicitur: *nullum opus facies in eo* [Ex 20,10], id est, *tu nullum perpetrabis peccatum...*». *Op. cit.*, coll.4 num.15: *Opera omnia*, tom.5 pag.522.

viles: obras *místicamente* serviles, es decir, el pecado, y obras *literalmente serviles,* esto es, las que se encomiendan ordinariamente a los siervos.

> «Ad secundum dicendum quod opera servilia *mystice* intelliguntur peccata; sed *ad litteram* opera servilia dicuntur *ad quorum exercitium servos deputatos habemus*, in quibus debent artes mechanicae dirigere quae contra liberales sunt». [60]

Este pasaje, que en manera alguna es decisivo, constituye el argumento más poderoso que esgrimen los contrarios, para afirmar que, en opinión del Angélico, el pecado no es obra servil, ni quebranta el precepto de santificar las fiestas. Nosotros, en cambio, sinceramente juzgamos que el angélico Doctor no se apartó, en la presente cuestión, del pensamiento de los demás maestros de siglo 13.

Efectivamente, reconoce el Angélico la existencia de tres especies de servidumbre y de obras serviles, a saber, *pecaminosas, humanas y religiosas*. Estas últimas obras, las religiosas, no están prohibidas en los días de fiesta, sino más bien preceptuadas; por el contrario las obras que se dicen serviles en el primero y segundo modo se oponen ciertamente a la observancia del sábado, en cuanto que distraen al cristiano del culto divino; y, *puesto que el pecado se opone al culto divino más que las obras mecánicas o corporales, más obra contra este precepto el que peca que quien realiza alguna obra corporal.*

> «Ad tertium dicendum quod, in observantia sabbati, duo sunt consideranda. Quorum unum est sicut *finis*: et hoc est ut homo vacet rebus divinis. . Aliud autem est *cessatio operum*... Sed de quo opere intelligatur apparet per id quod exponitur *Lev* (23, 35): *omne opus servile non facietis in eo.* Opus autem servile dicitur a servitute. Est autem triplex servitus. Una quidem, qua homo servit peccato... Et secundum hoc, *omne opus peccati dicitur servile.* Alia vero servitus est, qua homo servit homini .. Tertia autem est servitus Dei .. Si autem sic intelligatur opus servile, non prohibetur in die sabbati... Sed alia opera servilia, *quae dicuntur ser-*

60 THOMAS AQUINAS (S), *Commentum in tertium Librum Sententiarum*, dist. 37 quaest.1 art.5 ad 2 quaestiunc.2: *Opera Omnia*, tom.7, Parmae 1858, pag.429.

vilia primo vel secundo modo, contrariantur observantiae sabbati, in quantum impediunt applicationem hominis ad divina. Et, quia magis impeditur homo a rebus divinis per opus peccati quam per opus licitum, quamvis sit corporale, ideo magis contra hoc praeceptum agit qui peccat in die festo quam qui aliquod corporale opus licitum facit .. Non autem qui peccat *venialiter* in sabbato contra hoc praeceptum facit: quia peccatum veniale *non excludit sanctitatem*». [61]

Creemos sinceramente que de este pasaje lo menos que se puede concluir es que quien peca mortalmente *quebranta* el tercer mandamiento del decálogo. Pero la exposición del Angélico nos sugiere una nueva cuestión. Efectivamente, ¿el que peca mortalmente en día de fiesta quebranta el tercer mandamiento del decálogo en su *parte negativa* (abstención de las obras serviles), o más bien en su *parte afirmativa* (santificación de los días festivos)? Lamentamos no poder emitir un juicio definitivo sobre esta cuestión. Sin embargo, fijándonos en las expresiones usadas por el Angélico y en la mentalidad, que se viene transmitiendo desde los tiempos de los Santos Padres, nos inclinamos fuertemente a creer que quien comete un pecado mortal en día de fiesta quebranta la *parte negativa* del tercer mandamiento del decálogo y, por lo mismo, juzgamos que el pecado es *verdadera obra servil* en la mente de Santo Tomás.

No obstante, no queremos dejar de notar que ha habido autores imbuídos de una mentalidad diversa de la que prevaleció hasta el siglo 16, que han pensado y enseñado que, en opinión del Angel de las Escuelas, la mayor repugnancia u oposición del pecado con respecto al precepto en cuestión se debe entender, no del precepto en sí, sino del *fin del precepto*; y, puesto que el *finis praecepti non cadit sub praecepto*, el pecado no sería obra servil, ni se quebrantaría con él gravemente el tercer mandamiento del decálogo. [62] Suá-

61 IDEM, *Summa Theologica*, 2-2 quaest.122 art.4 ad 3: *Opera omnia*, tom.3, Parmae 1853, pag.425.

62 Defienden, entre otros, esta opinión THOMAS DE VIO (CARD. CAIETANUS), *Summa Theologica... cum commentariis...*: *Sancti Thomas Aquinatis... Opera omnia...*, tom.9, Romae 1897, pag.480 num.2; BILLUART C., *Summa Sancti Thomae*, Parisiis, s. a., tom.4 pag.298s; COVARRUBIAS D., *Opera omnia*, tom.,2 Venetiis 1604, libr.4 cap.19 num.11 pag.399; CAGNAZZO I., *Summa tabiena, quae Summa Summarum merito appellatur*, Venetiis 1572, part.1 *Circumstantia*, num.12 pag.264s.

rez, por el contrario, aunque imbuído también de una mentalidad diversa de la que dominó a lo largo del siglo 13, piensa que el pasaje del Angélico se refiere *claramente* a la mayor transgresión del precepto mismo, y no solamente del fin del precepto. [63]

Pero, aun prescindiendo de este pasaje, creemos poder sustentar la tesis propuesta más arriba, porque afortunadamente existe en los escritos del Santo Doctor un pasaje, que proyecta suficiente luz y claridad sobre toda esta cuestión. [64] Efectivamente, el Angélico enseña que el cristiano, en los días festivos, debe evitar tres cosas, a saber, las obras corporales, el *pecado* y la negligencia. Se debe evitar el pecado, según aquello del profeta Jeremías: [65] «custodiad vuestras almas, y no queráis llevar *ningún peso* sobre voso-

63 «Divus Thomas autem in dicto art.4, quaest. 122 videtur aperte exponere illa verba de *maiori transgressione* huius praecepti, et ita etiam sentire; sed exponendus ipse est, ut Caietanus vult, de oppositione et contrarietate ad hoc praeceptum, *quoad finem eius, non vero quoad substantiam eius.*» SUÁREZ F., *Opera omnia,* tom.13 tract.2 libr.2 cap.18 num.17 pag.331. A esta opinión parece inclinarse también VITORIA F., *Comentarios a la Secunda Secundae de Santo Tomás.* Ed. BELTRÁN DE HEREDIA V., tom.5, Salamanca 1935, quaest. 122 art.4 num.2 pag.279. PATUZZI I., *Ethica christiana sive Theologia moralis,* Bassani 1790, tom.4 part.3 diss. un., cap.5 num.5ss pag.115s defiende la opinión de Suárez amplia y enérgicamente. Y en nuestros días MACREAVY, *Servil Work:* ClergRev 9(1935) 279, cree que, en opinión del Angélico, el pecado es la principal obra servil. Más recientemente, HUBER HANS, *Geist und Buchstabe der Sonntagsruhe,* pag.54. 60. 215, ha venido a colocar al Angélico entre los teólogos, que propugnan el carácter *tropológico-moral* del *opus servile.*

64 El pasaje, a que nos referimos, se encuentra en el opúsculo intitulado *In duo praecepta caritatis et in decem Legis praecepta expositio: Opera omnia,* tom.16, Parmae 1865, pag.97-114. Parece ser que BILLUART, *Summa Sancti Thomae,* tom.4 pag.699, niega abiertamente la autenticidad de este opúsculo, al tropezar con un párrafo en que el Angélico afirmaría claramente que el pecado es obra servil. La autenticidad de este opúsculo es admitida comunmente. La defienden entre otros MANDONNET P., O. P., *Des écrits authentiques de saint Thomas d'Aquino.* Ed.2. Friburg 1910, pag.107 num.74; pag.114 num. 130; KRUITWAGEN B., O.F.M., *Sancti Thomae de Aquino Summa opusculorum, anno circiter* 1485 *typis edita, Vulgati opusculorum textus principes,* Le Saulchoir-Kain (Belgique) 1924, pag.39 num.4; pag.74 num.4; GRABMANN M., *Die Werke des hl. Thomas von Aquin,* Münster 1931, cap.4 § 4 num.4 pag.278s. Según este último benemétito crítico, el mencionado opúsculo corresponde a una serie de sermones dirigidos por el mismo Santo, en lengua italiana, a sus discípulos el año 1273.

65 Ier 17, 21.

tros, en día de sábado». Ahora bien, el peso del alma y la carga prohibida es el *pecado*, [66] *y el pecado es obra servil*. Por consiguiente, cuando se manda en la Ley: *omne opus servile non facietis in eo*, se puede entender del *pecado*, y, por lo mismo, quien comete un pecado mortal, en día de sábado, *peca contra el precepto de abstenerse de las obras serviles*. [67]

De estos pasajes del Angélico, examinados conjuntamente y encuadrados en su ambiente histórico, creemos se concluye obviamente que el pecado es *obra servil* o, por lo menos, que con el pecado se traspasa *el tercer mandamiento del decálogo*. Más aún, creemos que, en opinión del Angélico, el pecado es obra servil por derecho divino natural, es decir, por su misma naturaleza.

San Raimundo de Peñafort

San Raimundo de Peñafort, O. P. (✝ 1275) es de la misma opinión que el angélico Doctor. Su exposición, aun siendo sumamente breve, es particularmente interesante, porque no admite la más ligera duda sobre el problema en cuestión. Efectivamente, enseña San Raimundo de Peñafort que el domingo se debe consagrar al culto divino, ocupando el día en himnos, salmos y cánticos espirituales, oyendo la predicación, y dedicándose al ejercicio de las virtudes más que en los días laborables. [68] Mas, para que el cristiano pueda dedicarse a estos ejercicios piadosos es necesario que se abstenga primeramente de toda obra servil, no sólo

---

66 En este mismo texto bíblico se apoyaron Orígenes y San Cirilo de Alejandría, para enseñar que el pecado es obra (servil) prohibida en días de fiesta.

67 «In isto ergo praecepto duo considerantur. Primo quidem in festo quid cavendum sit; secundo quid faciendum. Debemus autem cavere tria. Primo corporalem operam... Secundo debemus *cavere culpam*, Ierem.17, 21: custodite animas vestras et nolite portare pondera in die sabbati. *Onus autem animae vel pondus malum est peccatum... Peccatum autem opus servile est...* Unde cum dicitur *omne opus servile non facietis in eo* [Lev 23,7], *potest intelligi de peccato*: *et ideo contra praeceptum hoc facit quis quando in sabbato peccat...* Tertio debemus cavere negligentiam». THOMAS AQUINAS (S), *In duo praecepta caritatis et in decem Legis praecepta expositio*: *Opera omnia* tom.16 pag.105s.

68 RAYMUNDUS DE PEÑAFORT (S), *Summa cum Glossis Ioannis de Friburgo*, Avenione 1715, libr.2 *De Feriis*, num.4 pag.159.

del *pecado*, que es la *obra servil por antonomasia*, sino también de las obras mecánicas y mundanas. [69]

San Alberto Magno

A idénticas conclusiones nos lleva San Alberto Magno, O. P. (†1280). Su exposición trae a la memoria las enseñanzas de San Agustín; en ella encontramos también la doctrina de las dos especies de obras serviles. Constituyen la primera especie las obras corporales y los negocios mundanos, que son serviles *únicamente* por voluntad de la Iglesia. La segunda especie la constituyen *los pecados y las obras carnales*, y son serviles, porque hacen al que los comete *siervo* del pecado. Esta segunda especie de obras serviles es *peor* que la de las obras corporales; por eso San Alberto, a una con San Buenaventura, concluye que los sacerdotes deberían instar a la abstención de las *obras pecaminosas* con más energía que a la cesación de las obras y trabajos corporales, en los días de fiesta. [70]

Ricardo de Middleton

Ricardo de Middleton, O. F. M. († 1308), sigue a San Buenaventura, su maestro, en la presente cuestión. En efecto, no sólo el pecado, sino también los bailes y los torneos y, en general, todas aquellas obras que encierran mayor peligro de pecar, están prohibidas, porque profanan el día de fiesta, y se oponen al culto divino. [71]

---

69 «Ut autem in istis possint melius vacare, debent abstinere ab *omni opere servili, non solum a peccato, quod proprie servile dicitur* eo quod faciat hominem servum diaboli, sed etiam a mechanicis, et agricultura et ab aliis saecularibus». *Op. cit.*, pag.159s.

70 «Ad id quod ulterius quaeritur, dicendum quod dies feriati observantiam ab utilibus et corporalibus negotiis non habent nisi ab *institutione Ecclesiae*... Sed verum est quod *minus malum* esset negotiari utiliter quam dissolvi in theatris et potibus vacare; et sacerdotes magis instare deberent ut *cessarent a peccatis* quam a bonis operibus corporalibus; tamen ab utrisque abstinendum est... Ad aliud dicendum quod opera servilia dicuntur quae faciunt *servum peccati*, et sic *peccata servilia sunt*...». ALBERTUS MAGNUS (S), *Commentarii in Tertium Sententiarum*, dist.37 art.7 ad 4: *Opera omnia*, Lugduni 1651, tom.15 pag.389.

71 RICHARDUS A MEDIAVILLA, *Super quatuor Libros Sententiarum*, tom. 3, Brixiae 1591, dist.37 art.2 quaest.4 ad 3 pag.452.

Juan Duns Escoto

A Juan Duns Escoto, O. F. M. († 1308), atribuyen frecuentemente los autores la opinión de que el pecado es obra servil, y que profana el día de fiesta. [72] Aunque nos figuramos que ésta habría sido la doctrina enseñada por el gran doctor franciscano, en honor a la verdad, debemos observar que el teólogo de la Inmaculada no trata explícitamente de este problema. Escoto trata explícitamente de los actos de caridad para con Dios, [73] y, sobre este punto concreto, todos los autores, en general, atribuyen al gran Maestro franciscano *categóricamente* la opinión de que semejantes actos son obligatorios en domingo. [74] Sobre esta cuestión queremos también observar que Escoto propone su opinión con suma modestia, sin declararse en firme por la afirmativa. Efectivamente, el precepto de amar a Dios sobre todas las cosas, no sólo obliga *siempre* a no cometer ningún pecado de odio, sino que obliga también *algunas veces* a realizar el acto de caridad o amor para con Dios. La razón, que mueve al Doctor Sutil, a poner esta obligación es que los actos de caridad tienen por objeto a Dios, en cuanto fin último externo del hombre,

---

72 Pueden consultarse, entre otros, TOLETUS F., *De instructione sacerdotum et peccatis mortalibus libri octo*, Lugduni 1681, libr.4 cap.24 num.12 pag.599; SOTUS D., *De iustitia et iure libri decem*, Venetiis 1584, libr.2 quaest.4 art.4 pag.141s; PATUZZI I., *Ethica christiana sive Theologia Moralis*, tom.4 part.3 diss. un., cap.5 pag.116; MAYOL I., *Summa moralis doctrinae thomisticae circa decem praecepta Decalogi*, [Avenione 1704]: MIGNE S. P., *Theologiae Cursus completus*, tom.14 col.276; FAGÚNDEZ S., *In quinque Ecclesiae praecepta*, Lugduni 1626, libr.1 cap.9 num.1 pag.40: VIATOR A COCCALEO, *Tentamina theologico-moralia*, Lucae 1778, tom.2 diss.1 cap.8 num.6 pag.118.

73 DUNS SCOTUS I., *Quaestiones in Librum Tertium Sententiarum*, dist.27 quaest. un., num.18: *Opera omnia*, Parisiis, Vivès L. 1894, tom.15 pag.372s. Las variantes, que ofrece el pasaje a que nos referimos, frente al Códice A(Asís), que sirve de base a la edición crítica de las obras de Escoto, son de muy poca monta, máxime en lo que a nuestra cuestión se refiere.

74 Véanse, entre otros, los siguientes autores: SOTO D., *De iustitia et iure*, libr.2 quaest.4 art.4 pag.141; MALDONADO I., *Opera varia theologica tribus tomis comprehensa*, Lutetiae Parisiorum 1677, tom.2 col.266; SÁNCHEZ TH., *Consilia seu Opuscula moralia*, Lugduni 1681, tom.2 libr.5 cap.2 dub.3, num.1 pag.111; SUÁREZ F., *Opera omnia*, tom.13 tract.2 libr.2 cap.16 num.12 pag.321; CASTROPALAO F., *Operis moralis pars secunda*, Lugduni 1656, tract.9 disp. un., punct.4 num.8 pag.64; PONCIUS I., *Theologiae Moralis Cursus integer ad mentem Scoti*, Lugduni 1671, tract.8 disp.33 quaest.1 concl.4 num.19 pag.390; ALPHONSUS M. DE LIGORIO (S), *Theologia Moralis*. Ed. GAUDÉ, Romae 1907, tom.1 libr.3 num.264 pag.545.

de donde se deriva a los actos humanos toda su bondad moral. Ahora bien, si el hombre está obligado alguna vez a realizar actos buenos o virtuosos, también lo estará a amar con amor de caridad a Dios, fuente y origen de toda bondad.

Pero en concreto ¿cuándo está obligado el cristiano a ejercitar estos actos de caridad? El gran Maestro franciscano no se atreve a precisar, pero indica que *tal vez* esté obligado todos los domingos, según aquel precepto divino: *sanctifica sabbatum, et maneat unusquisque apud se.* [75] Sea de ello lo que fuere, la Iglesia ha determinado que se oiga misa todos los domingos. [76]

Nos figuramos, lo repetimos una vez más, que Escoto habría enseñado que el pecado es obra servil, y que con él se quebranta el tercer mandamiento del decálogo; pero resulta aventurado y aun temerario afirmarlo *categóricamente,* al menos fundándose sólo en sus escritos. Lo que sí se puede afirmar sin temeridad es que, con más razón que a Escoto, se podía haber atribuído semejante opinión a los grandes maestros anteriormente estudiados.

Con respecto a los actos de caridad para con Dios y demás actos internos, juzgamos que no se pueden urgir mucho los pasajes escotistas correspodientes, [77] y que no es muy prudente afirmar *categóricamente* que, en sentir de Escoto, semejantes actos son obligatorios en domingo.

Conclusión

Concluyamos ya este apartado recogiendo en síntesis el pensamiento de los grandes maestros del siglo 13.

a) Es opinión general que el pecado es *obra servil,* y que con

---

75 Ex 16, 29.

76 «Quantum ad secundum dico illud praeceptum affirmativum... non tantum obligat ad semper oppositum fugiendum, ne scilicet insit actus odii, sed etiam *pro aliquando* ad actum elicitum, quia ille actus est circa finem ex cuius bonitate descendit omnis bonitas moralis in actibus qui sunt ad finem; sicut igitur homo tenetur habere aliquem actum virtuosum, ita tenetur habere *aliquem actum* illius praecepti circa finem gratuite diligendum. Quando autem sit hoc, *forte determinavit* hoc illud praeceptum divinum: *Sanctifica sabbatum et maneat unusquisque apud se*... Et Ecclesia specificavit quantum ad missam audiendam in die dominico». DUNS SCOTUS I., loc. cit.

77 Alguna mayor dificultad existe con respecto a los actos de *adoración.* Efectivamente, Escoto cree que estos actos deben ejercitarse todos los domingos; pero hace notar que se satisface a dicha obligación mediante la

él se quebranta la *parte negativa* del precepto de santificar las fiestas, es decir, el precepto de abstenerse de las obras serviles;

b) De las enseñanzas de los maestros del siglo 13 parece desprenderse que el pecado mortal, cometido en día de fiesta, reviste *dos malicias específicamente diversas de carácter grave*, como lo enseña, con plena claridad, el maestro franciscano Alejandro de Hales;

c) Parece que el pecado es obra servil *por derecho divino* o, si se prefiere, *por su misma naturaleza*, es decir, en cuanto que impide al cristiano dedicarse al culto divino.

2. Pensamiento de los teólogos de los siglos 14 y 15

Sumario.— El Astesano (Astense).—Nicolás de Lira.—Alfonso de Madrigal (Abulense, Tostado).—San Antonino.—Nicolás Tedeschi (Abbas, Panormitanus).— Bautista de Salis (Rosella, Trovamala). — B. Angel de Chivasso.— Conclusión.

Los grandes maestros del siglo 13 han recogido las enseñanzas de los Santos Padres, y les han comunicado una mayor solidez teológica; los teólogos de los siglos 14 y 15 van a continuar el trabajo emprendido pór sus predecesores, precisando algunos elementos que éstos habían dejado no bien definidos. Efectivamente, casi todos los autores de este período afirman, con toda claridad, que el pecado mortal, cometido en día de fiesta, lleva consigo una *nueva malicia de carácter grave*. En cambio, con respecto a los otros dos puntos, es decir, con respecto a si el pecado es verdadera obra servil, y más, con respecto a si lo es por derecho divino, podemos ya adelantar que los mencionados autores van a contribuir muy poco al desarrollo de las ideas expuestas por los maestros del siglo 13. Más aún, quizá seríamos más exactos, si dijéramos que los teólogos de este período van a complicar algo el problema. En efecto, algunos de estos teólogos parece que in-

---

asistencia al santo sacrificio de la misa. Si, por cualquier motivo, no fuere posible esta asistencia, entonces cree Escoto que se *debería* suplir con algún acto, que manifestase el culto y reverencia del cristiano para con su Criador. Duns Scotus I., *Op. cit.*, dist.9 quaest. un., num.5: *Opera omnia*, tom.14 pag.388s. En el *Códice A* existe alguna variante que puede tener cierta transcendencia con respecto a la determinación de los días en que es necesario hacer actos de adoración.

sinúan una nueva solución al problema de si el pecado quebranta el precepto de santificar las fiestas: el pecado estaría prohibido, no por el precepto afirmativo, ni tampoco por el negativo, sino más bien por razón del *tiempo sagrado.*

El Astesano

Ya, en el primer tercio del siglo 14, nos encontramos con un franciscano anónimo, conocido con el sobrenombre de Astesano o Astense († 1330), que nos pone en contacto con las enseñanzas de los grandes maestros del siglo 13. Se podría decir que su exposición está calcada sobre la del Angélico. Al igual que éste, enseña el Astesano la existencia de tres especies de servidumbre y de obras serviles, a saber, *religiosas, humanas y pecaminosas.* La primera especie no está prohibida en los días festivos, sino más bien preceptuada; las otras dos están prohibidas, porque se oponen a la observancia del sábado, es decir, porque distraen al cristiano del cultivo divino. Y puesto que las obras serviles *pecaminosas* distraen del culto divino más que las obras serviles mecánicas o corporales, *más quebranta el precepto festivo quien comete un pecado mortal, en día de fiesta, que el que realiza una obra o trabajo corporal.*

El pecado es, pues, una obra (servil), con la que se quebranta el precepto de santificar las fiestas. Más aún, según el Astense, parece claro que el pecado se dirige contra el precepto *negativo,* es decir, contra el precepto del descanso o abstención de las obras serviles. Efectivamente, aquel precepto del Antiguo Testamento: *non facies omne opus tuum in eo* [78] se puede interpretar de dos modos; si se interpreta *literalmente,* significa que el cristiano debe abstenerse de las obras corporales; pero, si se interpreta de *modo especial,* el descanso de las obras serviles significa el *descanso o abstención de los vicios.* [79]

Nicolás de Lira

No menos claramente que el Astense se expresa su contemporáneo y también franciscano Nicolás de Lira (1270-1349). En opinión de Lira, el pecado es la obra servil *por antonomasia,* y la que impide verdaderamente dedicarse al culto divino, y, por lo mismo,

---

78 Lev 23, 7. 21. 25. 35s.

79 ASTESANUS, *Summa astensis,* Romae 1728, tom.1 libr.1 tit.22 art.4 pag.75s.

está prohibida especialmente. Tanto es así, que quien comete un pecado mortal en día de fiesta, por ejemplo, un adulterio, se hace reo de dos malicias específicamente diversas, por oponerse a dos preceptos diversos: al precepto que prohibe el adulterio, y al precepto que prohibe las obras serviles.

> «Circa istud praeceptum... considerandum est quod partim est morale et partim cerimoniale... Et, quia opus peccati est *maxime servile*, scilicet servitute diaboli, et *maxime impedit vacare divinis*, ideo magis intelligitur esse prohibitum per dictum praeceptum: ita quod, qui adulteratur illa die est transgressor *duplicis praecepti*, scilicet *moechiae et diei sabbati*, quod non intelligebant iudaei...» [80]

No se puede, pues, dudar del pensamiento de Nicolás de Lira: el pecado mortal es verdadera obra servil y, como tal, se opone directamente al precepto del descanso o de abstenerse de las obras serviles.

Alfonso de Madrigal

Este mismo es el pensamiento de Alfonso de Madrigal (1400-1455), el célebre escritor, conocido más comúnmente con los nombres de Abulense y Tostado. Según el Tostado, el pecado es obra servil y más servil que las obras mecánicas o corporales; por eso el cristiano, en los días festivos, debe abstenerse de las obras pecaminosas, con mayor tesón y firmeza que de las obras mecánicas o corporales, ya que quien comete un pecado mortal, en los días dedicados al culto divino, quebranta *dos preceptos diversos*, a saber, el precepto que manda, por ejemplo, no matar y el precepto del descanso o abstención de las obras serviles. [81]

---

80 NICOLAUS DE LYRA, *Biblia maxima versionum... earumque concordantia cum Vulgata... cum Annotationibus Nicolai de Lyra*, Lutetiae Parisiorum 1660, tom.2 cap.20 pag.261.

81 «Ideo in principio Ecclesiae primitivae tota Ecclesia Spiritu Sancto ducta hunc diem instituit sub continua celebritate tenendum, et quia cultus est Dei assignatus huic diei in quo a servilibus abstinendum est, et *magis servile est opus peccati quam opus humani negotii: magis* celebritatem festi *infringimus in peccando* quam alios labores agricultivos nostris manibus exercendo; ideo, licet ab utroque abstinendum sit, magis tamen ab *iniquis operibus* quam a corporalibus laboribus. Ex hoc sequitur quod qui die dominica adulteratur aut occidit vel inebriatur, *magis peccat quam si aliis diebus idem ageret*, quia sic transgressor est *duplicis praecepti*, scilicet, non occides aut cuiuslibet alterius, et huius scilicet, quia non observat diem do-

La doctrina de las dos malicias, que reviste el pecado cometido en días de fiesta, va consolidándose firmemente. En cierto modo, se podría dudar del pensamiento de los Santos Padres y de los Teólogos del siglo 13, puesto que ninguno de ellos, excepto Alejandro de Hales, ha enseñado explícitamente que el pecado cometido en domingo o en cualquier día festivo implique esa malicia de carácter grave contra el tercer mandamiento del decálogo; pero sobre los teólogos de este período es imposible, en general, proponer semejante duda.

Por lo demás, la pujanza que va adquiriendo esta doctrina queda manifiestamente demostrada por las figuras que la representan a lo largo del siglo 15. Además del Tostado, podemos enumerar entre los patrocinadores de dicha doctrina a San Antonino, al Panormitano, a Trovamala y al beato Angel de Chivasso.

San Antonino

San Antonino O. P. (1389-1459) sigue en su exposición las huellas del Angélico, a quien completa y aclara en la cuestión de las dos malicias, contraídas por quien comete un pecado mortal en día de fiesta. Ante todo, el pecado es obra servil, y lo es por aquella sentencia del Divino Maestro, que dice: *qui facit peccatum, servus est peccati.* [82] En esto San Antonino no se aparta del sentir de los Santos Padres. Pero no termina aquí el santo Arzobispo de Florencia. Efectivamente, el pecado es obra servil, y quien lo comete en día de fiesta se hace reo de *dos malicias específicamente diversas.* Con esta determinación S. Antonino completa y aclara la exposición del Angélico y de los Santos Padres.

Pero ahora cabe preguntar: ¿esa malicia especial, que adquiere el pecado cometido en día de fiesta, se debe efectivamente a que el pecado es obra servil, es decir, a que el pecado se opone directamente al precepto de abstenerse de las obras serviles? La exposición del santo Arzobispo de Florencia nos brinda una nota que conviene destacar, y que consiste en que la fornicación y el hurto y toda clase de pecados mortales, perpetrados en día de fiesta, llevan

---

minicam, quae vocatur sabbatum, id est requies...». ALPHONSUS DE MADRIGAL, (ABULENSE O TOSTADO), *Commentaria in Exodum,* cap.20 quaest.11s: *Opera omnia,* Venetiis 1728, tom.2 pag.278.

82 Io 8, 34.

consigo una nueva malicia por razón de la *circunstancia del tiempo sagrado.* [83]

Si el santo Arzobispo de Florencia hubiera fijado el origen de la nueva malicia en esta circunstancia, precisamente en cuanto se distingue de la parte positiva y negativa del precepto de santificar las fiestas, nos encontraríamos ante una nueva solución al problema del pecado cometido en días de fiesta. En efecto, el pecado mortal implicaría una nueva malicia, no por oponerse al precepto *afirmativo,* que manda santificar las fiestas, ni tampoco por ir contra el precepto *negativo,* que prohibe las obras serviles, sino más bien por profanar el *tiempo sagrado.* [84]

Nicolás Tedeschi

Del mismo parecer sería también Nicolás Tedeschi, O. S. B. (1389-1466), a quien se conoce generalmente con los nombres de Abbas y Panormitanus. Efectivamente, el pecado mortal llevaría consigo una nueva malicia por razón de la *reverencia debida al día de fiesta.* [85]

Bautista de Salis

Bautista de Salis, O. F. M. († 1485), más conocido con el sobrenombre de Rosella (es el título de su *Summa*) y también con el de Trovamala, no se detiene a determinar con precisión el origen de la nueva malicia que lleva consigo el pecado cometido en día de fiesta. Se contenta con afirmar simplemente que el pecado es una *obra servil,* de la cual hay que abstenerse, al igual que de las obras mecánicas y de los trabajos del campo. [86]

---

83 ANTONINUS (S), *Summa theologica in quatuor partes distributa,* Venetiis 1750, part.2 tit.9 cap 7 num.2s col.978s.

84 Fijándonos en su contexto, se nos antoja difícil que sea ésta la mente del Santo Arzobispo de Florencia; creemos más bien que el pecado se opone al precepto del descanso o abtención de las obras serviles.

85 «His diebus abstinendum ab omni illicito opere... Et dicitur tale opus illicitum, non quia in se non sit licitum, sed respectu diei, quia tunc ista non licent. Vel dicitur illicitum *causative,* quia potest esse causa illiciti cum inter contrahentes vel quasi, seu litigantes... Secundo, *principaliter* potest intelligi prout iacet, et tunc supplendum esset: *maxime.* Nam omni tempore *cessandum est a malo,* sed *praesertim* isto tempore propter venerationem diei». TEDESCHI N., *Commentaria in quinque libros Decretalium,* Venetiis 1571, tom. 2 *De feriis,* cap.1 num.3 fol.174v.

86 BAPTISTA DE SALIS, *Summa rosella,* Venetiis 1495, *Feriae,* num.6 fol.217r.

B. Angel de Chivasso

El Beato Angel de Chivasso, O. F. M. (1412-1495) es más preciso que su contemporáneo y hermano de hábito Trovamala. El beato Angel, en efecto, enseña que el pecado es una obra *totalmente servil* que, como tal, va directamente contra la *parte negativa* del precepto de santificar las fiestas. Y de aquí concluye lógicamente que el pecado mortal, cometido en día de fiesta, lleva consigo *dos malicias* de carácter grave, la una, por ejemplo, por fornicar, y la otra, por haber realizado una *obra servil*. Por lo tanto, la circunstancia del día de fiesta debe declararse necesariamente en la confesión, por existir una prohibición especial, que recae sobre todo pecado mortal, cometido en los días de fiesta. El pecado venial, por el contrario, no se opone directamente a este precepto especial. [87]

Conclusión

Los teólogos de este período han continuado las enseñanzas de los maestros del siglo 13. La nota distintiva y su mérito especial consiste en haber enseñado claramente que el pecado mortal, cometido en días de fiesta, implica una nueva malicia de carácter grave contra el precepto de santificar los días dedicados al culto divino. Se les puede atribuir, lo mismo que a los maestros del siglo 13, la opinión de que el pecado es obra servil por derecho divino, y que se opone al precepto que manda abstenerse de las obras serviles.

Creemos, por otra parte, que estas conclusiones se pueden y se deben atribuir también a los Santos Padres, cuyo pensamiento queda aclarado y completado por las enseñanzas de los maestros del siglo 13 y de los teólogos de los siglos 14 y 15. Así, con esta mentalidad, tradicionalmente transmitida desde los tiempos de los Santos Padres, llegamos a los umbrales del siglo 16, que se nos ha de presentar con una mentalidad totalmente diversa. Un siglo más

87 «Utrum opus mortalis peccati sit contra istud praeceptum, *sabbata sanctifices?* Respondeo... quod sic, cum sit opus *totaliter servile;* unde erunt *duo peccata mortalia,* scilicet quia fornicatus est et quia *opus servile* fecit in festo; et hoc verum... ratione reatus, sed ratione actus non erit nisi unum solum, et sic erit circumstantia cadens sub *speciali prohibitione,* et necessario confitenda. Peccatum autem veniale non rumpit festum». ANGELUS A CLAVASIO (B), *Summa angelica de casibus conscientialibus,* Venetiis 1582, *Feriae,* num.36 pag.523.

tarde, reconocerá Suárez que esta nueva mentalidad, que se habrá ganado muchos adeptos, y a la cual se adherirá él mismo, no cuenta a su favor con autores antiguos. [88] Efectivamente, de los doce autores citados por Suárez a favor de su propia sentencia, sólo uno es anterior al siglo 16: se trata de santo Tomás de Aquino. [89] Sobre la sentencia propugnada por el Angélico hemos disertado largamente más arriba; toca ahora al lector juzgar cuál es el pensamiento auténtico y verdadero del Angel de las Escuelas.

Suárez, pues, no encuentra ningún defensor de su propia opinión entre los teólogos anteriores al siglo 16. Tampoco nosotros hemos encontrado, ni conocemos teólogo alguno, que haya negado, antes de esa fecha, la doctrina que hemos atribuído a los Santos Padres y a los Teólogos de los siglos 13, 14 y 15.

III. Una nueva mentalidad

Sumario. 1.—Origen de la nueva mentalidad. 2.—Desarrollo de la nueva mentalidad. 3.—Conclusión.

Al entrar en el siglo 16, tropezamos inmediatamente con un fenómeno, que no acabamos de explicarnos satisfactoriamente. Se trata de un cambio brusco en la mentalidad de los teólogos, con respecto a la doctrina del pecado cometido en día de fiesta. Efec-

88 SUÁREZ F., *Opera omnia,* tom.13 tract.2 libr.2 cap.18 num.3 pag.326.

89 Los dos textos aducidos por Suárez, para atraer al Angélico hacia su opinión, creemos que no tienen ninguna fuerza probativa, sobre todo, si nos situamos en la mentalidad de los teólogos del siglo 13. Por lo demás, ya hemos visto anteriormente, cómo Suárez cita al Angélico entre los defensores de la sentencia de los antiguos. Véase SUÁREZ F., *op. cit.*, num.1 pag.326; num.17 pag.331. También aparece junto al Angélico el Beato Angel de Chivasso: «Angel., in *Florib. Theolog.* q.9». Véase SUÁREZ F., *op. cit.*, num.3 pag.327; pero lo atribuímos a un error de imprenta o de interpretación. Efectivamente, no se trata del franciscano Beato Angel de Chivasso, sino del franciscano *José Anglés,* muerto en el siglo 16. El título completo de la obra que se cita es *Flores Theologicarum Quaestionum in Libros Sententiarum.* Idéntica interpretación, es decir, Angel. in *Floribus Theolog.*, q.9 encontramos en SUÁREZ F., *De virtute et statu Religionis,* Lugduni 1613, tom.1 tract.2 libr.2 cap.18 num.3 pag.210. En cambio, en la edición de Venecia de 1609, tom.1 tract.2 libr.2 cap.18 num.3 pag.242, se encuentra la cita correcta, es decir, Angl. in *Floribus Theolog.*, q.9.

tivamente, hasta ahora, han defendido comúnmente los autores que el pecado es obra servil, o cuando menos, que profana el día de fiesta; en adelante, en cambio, casi todos los teólogos van a enseñar la sentencia contraria, y serán contados los que se conserven fieles a las enseñanzas de los antiguos.

1. Origen de la nueva mentalidad

Sumario.—Juan Cagnazzo (Tabiense ó Tabiena).—Silvestre Mazzolini de Prierio.—Tomás de Vio (Cardenal Cayetano).—Bartolomé Fumo.—Domingo Soto.—Conclusión.

Entre los teólogos que, ya en la primera mitad del siglo 16, se nos presentan manifestando una mentalidad muy diversa, y enseñando una nueva doctrina, podemos contar a Juan Cagnazzo, O. P. († 1521), conocido comúnmente con el nombre de Tabiense o Tabiena; a Silvestre Mazzolini de Prierio, O. P. (1456-1527); al Cardenal Tomás de Vio o Cayetano, O. P. (1469-1534); a Bartolomé Fumo, O. P. († 1545), a quien los antiguos conocen con el nombre de Armilla; y a Domingo Soto, O. P. (1494-1560).

Estos deben de ser los iniciadores de la nueva mentalidad, que se impondrá muy pronto. No dejará, seguramente, de llamar la atención el que todos ellos sean dominicos.

Juan Cagnazzo

Juan Cagnazzo o Tabiense cree que el pecado es obra servil, pero no en sentido *literal*. Ahora bien, el precepto del descanso prohibe únicamente las obras serviles en sentido literal es decir, las obras manuales o corporales, cuando no son necesarias. [90] Por consiguiente, el pecado no es realmente obra servil, ni se opone directamente al precepto dominical. El pecado, es verdad, se dirige contra el fin del precepto dominical, pero no contra el fin *inmediato y literal*, es decir, contra el precepto en sí mismo, ni contra el culto externo. [91] Más aún, se podría decir que con el pecado se quebranta *levemente* el tercer mandamiento del decálogo, pero

---

90 Cagnazzo I., *Summa tabiena...*, part.1 *Circumstantia*, num.12 pag.246s. Véase también *Op. cit.*, part.1 *Feriae*, num.18 pag.745; num.48 pag.749.

91 «...quamvis peccatum mortale sit magis contra *finem huius praecepti*, non tamen contra *finem immediatum* et litteralem...» *Op. cit.*, *Feriae*, num.16 pag.745. Véase igualmente *Op. cit.* num.48 pag.749.

no se puede afirmar que con él se traspase el precepto de abstenerse de las obras mecánicas o corporales. [92]

Silvestre de Prierio

Del mismo parecer es también Silvestre de Prierio. Silvestre afirma, con toda claridad, que el cristiano está obligado a abstenerse en los días festivos, no sólo de los *pecados,* sino también de las obras serviles; [93] pero estimamos que con esto no pretende enseñar que con el pecado mortal se profane *gravemente* el día de fiesta, ni tampoco que se quebrante la parte *positiva* del tercer mandamiento del decálogo. Efectivamente, Silvestre enseña explícitamente que el cristiano debe consagrar de modo especial los domingos y días festivos al culto divino, por medio de salmos, himnos y cánticos espirituales. Ahora bien, esto constituye el *fin del precepto dominical;* pero el fin del precepto no cae bajo el precepto, y de aquí que el cristiano no pecará *gravemente* contra el tercer mandamiento, si oye misa, y se abstiene de las obras serviles o manuales. [94] Tampoco se puede decir que el pecado se dirija contra la parte *negativa* del tercer mandamiento del decálogo, porque es falso que el pecado deba contarse entre las obras serviles propiamente dichas. [95]

Tomás de Vío, Cardenal Cayetano

Más clara y decididamente que los dos autores que acabamos de estudiar, se dirige al cardenal Cayetano contra la opinión, hasta ahora común y tradicional. Cayetano comienza, muy acertadamente, distinguiendo los dos fines que intervienen en el precepto dominical, a saber, el fin intrínseco o *finis operis,* que no es otro que el culto externo, y el fin extrínseco o *finis operantis* (*praeci-*

---

92 «propter hoc praeceptum praecipitur solum *quies* ab opere mechanico, ut possit vacare cultui divino extrinseco, ita quod non sit necesse peccatum mortale, puta adulterium, esse contra hoc praeceptum..., quamvis sit *contra tertium*». *Op. cit.,* num.48 pag.749.

93 SYLVESTER DE PRIERIO, *Summa sylvestrina, quae Summa Summarum merito nuncupatur,* part.1 *Dominica,* num.5 pag.458.

94 «Die dominica et eadem ratione die festo vacandum est Deo specialiter in psalmis, hymnis et canticis spiritualibus, et hoc est *finis huius praecepti,* quo tamen non obstante non peccat *mortaliter...* qui toto festo solatiatur et fabulatur, modo audiat missam et abstineat ab operibus servilibus sive manualibus». *Op. cit.* num.8 pag.461.

95 *Op. cit.,* pag.462.

pientis), que es el culto interno. De estos dos fines sólo el primero, es decir, el *finis operis*, cae bajo el precepto, y obliga en conciencia. A esto hay que añadir la cesación de las obras serviles, que es un medio necesario para el cumplimiento del culto externo, y que cae igualmente bajo el precepto. Por consiguiente, el precepto dominical prohibe *todo y sólo* aquello que se opone directamente, o destruye el culto externo. [96]

Pero ahora cabe preguntar: ¿opónese *directamente* el pecado al culto externo?

> «Sanctitati temporis deputati ad exteriorem cultum, respode Cayetano, non contrariatur quodlibet peccatum, sed illud tantum quod cultum illum *adimit aut violat*. Non prohibetur ergo *quodlibet peccatum* per hoc praeceptum, in quantum praecipit divinum cultum, sed solum illud *irreligiositatis seu sacrilegii* peccatum, quod divino cultui tunc debito contrariatur... Opus autem servile, *ad litteram*, non est peccatum. Tum quia non proprie sed *metaphorice* servile opus dicitur de peccato; sicut esse servum peccati *metaphorice* dicitur de faciente peccatum, nam nullus est servus suiipsius». [97]

De este pasaje se puede concluir en firme que el pecado no se dirige directamente contra el precepto *negativo* de abstenerse de las obras serviles. Pero ¿no se opondrá al precepto *positivo* de santificar el día del Señor? Del pasaje anteriormente citado parece deducirse que existen algunos pecados, que profanan el día de fiesta, por oponerse directamente, o por destruir el culto divino. Estos serían los que el célebre cardenal dominico llama pecados de *irreligiosidad* o de *sacrilegio*. Y ¿cuáles son éstos? Cayetano no lo determina claramente. Con todo, se nos figura que no son otros que los pecados que se cometen ejecutando las obras serviles; de donde resulta que el pecado, cometido en día de fiesta, no quebranta ni el precepto *negativo* de abstenerse de las obras serviles ni tampoco el precepto *afirmativo*, que prescribe santificar las fiestas. Efectivamente, el cardenal dominico, des-

---

96 THOMAS DE VIO (CARD. CAIETANUS), *Summa Theologica... cum commentariis...*, 2-2 quaest.122 art.4: *Sancti Thomae Aquinatis... opera omnia...*, tom.9 pag.479 num.2.

97 *Op. cit.*, pag.479s. Véase también IDEM, *Summula*, Venetiis 1582. *Festorum violatio*, pag.261s.

pués de haber enseñado que el fin extrínseco o *finis operantis* no cae bajo el precepto, sino únicamente el fin intrínseco o *finis operis*, nos facilita la siguiente conclusión:

> «Consequens est ut id solum cadat sub hoc praecepto, ad litteram, quod contrariatur directe exteriori cultui. Hoc autem est opus servile» [98]

Concluyamos, pues, con el cardenal Cayetano que sólo las obras serviles, que constituyen los pecados de sacrilegio o irreligiosidad, destruyen, y se oponen directamente al culto externo.

Bartolomé Fumo

A idénticas conclusiones nos lleva Bartolomé Fumo. Ante todo enseña Fumo que el pecado es obra servil, en sentido místico o metafórico, pero no en sentido propio y literal, y, por lo mismo, concluye que el pecado no quebranta el precepto del descanso festivo, precepto que se cumple esencialmente absteniéndose de las obras serviles *corporales*. [99] Por lo demás, para evitar el pecado mortal contra el tercer mandamiento del decálogo, basta, como lo había enseñado antes Silvestre de Prierio, oir misa, y abstenerse de las obras mecánicas o serviles. Sin embargo, si alguien dedicara todo el día de fiesta a pasatiempos y diversiones y ociosidades, pecaría *gravemente* (*no mortalmente*), por hacer ridículo el precepto de santificar las fiestas. [100]

Este pecado, nótese bien, sería *grave dentro de lo venial*. Y lo viene a confirmar claramente Fumo, cuando enseña que la circunstancia del día de fiesta no comunica al pecado cometido una nueva malicia y, por lo mismo, que no hay obligación de declararla en confesión. [101]

Domingo Soto

En las mismas ideas abunda Domingo Soto. Este renombrado teólogo español reconoce que el pecado, cometido en día de fiesta,

98 IDEM, *Summa theologica... cum commentariis...* 2-2 quaest.122, art.4: *Sancti Thomae Aquinatis... opera omnia...*, tom.9 pag.479 num.2.

99 FUMUS B., *Summa, quae aurea armilla inscribitur*, Venetiis 1554, *Festum*, num.13 fol.219v.

100 *Op. cit.*, num.23 fol.221r.

101 *Op. cit.*, num.12 fol.219v.

reviste una *mayor gravedad* por razón del tiempo sagrado, pero enseña con Fumo que no es necesario manifestar esta circunstancia en la confesión. [102] El pecado, por lo demás, no quebranta la parte afirmativa, ni tampoco la negativa del tercer mandamiento del decálogo. Es sobradamente manifiesto que no quebranta la parte positiva, puesto que ésta consiste en el culto externo *determinado por la Iglesia,* es decir, en la audición de la santa misa. Tampoco quebranta la parte negativa, es decir, el precepto de abstenerse de las obras serviles, ya que el pecado es obra servil en sentido metafórico y espiritual, y no en sentido propio y literal, y el precepto de abstenerse de las obras serviles se refiere únicamente a las obras que vulgarmente se llaman serviles, es decir, a aquéllas que se encomiendan generalmente a los siervos. [103]

Conclusión

Como acabamos de comprobar, todos estos teólogos defienden con decisión una doctrina completamente nueva, abiertamente en pugna con las enseñanzas de los antiguos, en torno al concepto de obra servil; pero en sus razonamientos es fácil descubrir una no ligera preocupación, nacida del hecho, no ignorado por ellos, de que su opinión no cuenta a su favor con ningún autor antiguo. Por eso, no pocos de los defensores de la nueva corriente tratarán de atraer hacia su opinión a Santo Tomás y a San Agustín, o se empeñarán en que ni uno ni otro enseñaron las ideas que les hemos atribuído anteriormente. [104] Tanto el Angélico como San Agustín

---

102 «Colligamus ergo peccatum in festo commissum non esse *sacrilegium:* atque adeo circumstantiam festi non esse confessu necessariam, licet *accidentaliter aggravet».* SOTO D., *De iustitia et iure,* libr.2 quaest.4 art.4 pag.143.

103 *Op. cit.,* pag.142s.

104 Véanse, por ejemplo, CAGNAZZO I., *Summa tabiena,* part.1 *Circumstantia,* num.12 pag.246s; THOMAS DE VIO (CARD. CAIETANUS), *Summa Theologica... cum commentariis...,* 2-2 quaest.122 art.4: *Sancti Thomae Aquinatis... opera omnia.* . tom 9 pag. 480 num. 2; SÁNCHEZ TH., *Consilia seu Opuscula moralia,* tom. 2, Lugduni 1681. libr.5 cap.2 dub.3 num.2 pag.111; LUGO I., *Disputationes scholasticae et morales,* Parisiis 1893, tom.5 disp.16 sect.12 num.522 pag.125; MAYOL I., *Summa moralis;* MIGNE J. P., *Theologiae Cursus completus,* tom.14 col.277; BILLUART C., *Summa Sancti Thomae,* tom.4 pag.697s; *Collegii Salmanticensis... Cursus Theologiae Moralis,* tom.5 tract.23 cap.1 punct.11 num.228 pag.309; ROBERTUS BELLARMINO (S), *De controversiis christianae fidei* tom.2 *De Ecclesia triumphante,* libr.3 cap.10 pag.546.

habrían sostenido que el pecado es obra servil, sólo en sentido místico o espiritual, y, por ende, el pecado no se dirigiría contra el precepto de abstenerse de las obras serviles, ni tampoco contra el precepto afirmativo que prescribe el culto externo, sino únicamente contra el *fin del precepto* dominical, que, como tal, no cae bajo el precepto. [105]

Los iniciadores de esta nueva corriente han conseguido afianzar sólidamente sus ideas, a pesar de encontrarlas en pugna con las enseñanzas de los antiguos. Los moralistas posteriores, imbuídos plenamente en las nuevas ideas, darán muy poca importancia al problema que nos ocupa, y, excepto Suárez y los Salmanticenses, tratarán muy brevemente del mismo: lo consideran ya casi plenamente superado.

3. Desarrollo de la nueva mentalidad

Sumario. – Diego de Covarruvias.—Martín de Azpilcueta (Dr. Navarro).—Juan Azor. — Tomás Sánchez. — Francisco Suárez. — San Roberto Belarmino.—Fernando de Castropalao.—Bonacina, Laymann, Villalobos, Juan Ponce, Leandro, Marchant, Mastrio.—Los Salmanticenses.—San Alfonso M. de Ligorio.—Los Teólogos posteriores.

Acabamos de exponer el origen y primeros pasos de la nueva corriente y de la nueva doctrina en torno al pecado cometido en día de fiesta; ahora vamos a tratar de seguir su crecimiento y desarrollo.

Entre los continuadores de esta nueva corriente o doctrina, que, como ya lo hemos indicado, aparece alumbrada por teólogos dominicos, se podría citar una larga serie de autores. Examinaremos solamente las enseñanzas de algunos de ellos.

---

105 El problema del pecado cometido en día de fiesta es bastante complicado. Se puede considerar como contrario al precepto *negativo* de abstenerse de las obras serviles, o al precepto *afirmativo* de santificar las fiestas, o al *tiempo sagrado* y, finalmente, como opuesto al *fin* del precepto dominical. También se podría considerar como contrario al tercer mandamiento por *derecho divino* o por *derecho eclesiástico*. Los autores, en general, no distinguen suficientemente todos estos aspectos o matices del problema, planteado por el pecado cometido en días de fiesta.

Diego de Covarruvias

Diego de Covarruvias (1512-1577) es uno de los mejores y más célebres canonistas del siglo 16. Su doctrina acerca del pecado, cometido en días de fiesta, no ofrece ninguna dificultad de interpretación, y su exposición nos hace recordar las enseñanzas de Domingo Soto.

El pecado no quebranta el tercer mandamiento del decálogo: esta es la tesis de Covarruvias. Efectivamente, en el tercer mandamiento se pueden distinguir dos preceptos, afirmativo el uno y negativo el otro. Ahora bien, el pecado mortal, cometido en día de fiesta, no quebranta el precepto *afirmativo* o culto externo, que se cumple con la audición atenta de la santa misa; tampoco quebranta el precepto *negativo* de abstenerse de las obras serviles, porque los preceptos morales deben interpretarse en sentido propio y literal, y el pecado no es obra servil, sino en sentido impropio y metafórico. [106]

Martín de Azpilcueta

Contemporáneo y maestro de Covarruvias fué el célebre moralista y canonista Martín de Azpilcueta (1493-1586), a quien se conoce comunmente con el nombre de Doctor Navarro. El Doctor Navarro no trata explícitamente del problema que estamos estudiando, pero su pensamiento aparece suficientemente claro, al enseñar que el tercer mandamiento prescribe únicamente el *culto externo*, que consiste en la audición de la misa y en la abstención de las obras serviles mecánicas y externas, que se ejecutan por medio del cuerpo. [107]

Juan Azor

El gran moralista y célebre profesor del antiguo Colegio Romano, Juan Azor, S. I. (1533-1603), trata, explícita pero incidentalmente, de nuestro problema. Se pregunta si pecará realmente contra la santificación del día de fiesta quien, previa la audición de la santa misa, ocupare todo el día en obras vanas y ociosas y, en general, el que cometiere algún pecado mortal. Y responde, proponiendo como *más verdadera* la sentencia negativa, ya que la parte negativa del tercer mandamiento del decálogo prescribe solamente la

---

106 Covarruvias D., *Opera omnia*, tom.2 libr. 4 cap. 19 num 11 pag. 399.

107 Navarrus M., *Enchiridion sive Manuale confessariorum et poenitentium*, Romae 1573, cap. 13 num. 2 fol. 132r.

abstención de las obras serviles, y el pecado, por el mero hecho de serlo, no es necesariamente obra servil. [108]

Tomás Sánchez

Tomás Sánchez, S. I. (1550-1610), el autor del célebre y clásico tratado *De Matrimonio*, al igual que Azor, no distingue claramente los dos preceptos, afirmativo y negativo, que comprende el tercer mandamiento del decálogo; pero enseña abiertamente que el pecado mortal no profana *gravemente* el día de fiesta. Aduce dos razones: que el fin del precepto no cae bajo el precepto, y que el pecado no es obra servil, sino en sentido *impropio y metafórico;* por lo demás, en opinión de Sánchez, la sentencia negativa es *mucho más probable.* [109]

Francisco Suárez

Francisco Suárez, S. I. (1548-1617), estudia nuestra cuestión atinadamente y con detención, y reune casi todos los aciertos de los moralistas anteriores. Hasta ahora, el cardenal Cayetano había sido la figura más representativa de la nueva corriente; en adelante, le sustituirá merecidamente Suárez, por haber organizado y consolidado firmemente la nueva doctrina.

El Doctor Eximio [110] admite las tres especies, ya conocidas, de obras serviles, a saber, religiosas, pecaminosas y humanas. El

---

108 «Quaeritur an, si quis, audita re divina, totum diem festum in variis et otiosis operibus transigat, *speciale peccatum* admittat contra diei festi sanctitatem, et universe quaeritur an *lethale peccatum* in die festo commissum sit *speciale delictum,* quo dies festus violetur... Duae sunt opiniones: una *docet...* Altera opinio *negat* esse speciale *peccatum...,* et haec opinio est *verior.* Namque hoc praecepto solum imperatur, ut ab operibus servilibus vacemus: et peccata non, eo ipso quod peccata sunt, opera servilia iudicantur». AZOR I., *Institutiones morales,* part. 2 libr. 1 cap. 28, Romae 1606, pag. 74.

109 «Secunda opinio, *multo probabilior,* est negativa; et ita, licet peccare in die festo *aliquantulum* culpam augeat, non tamen mutat speciem, nec ita notabiliter auget, ut circumstantia haec sit necessario detegenda in confessione. Probatur, quia quodcumque praeceptum decalogi datur in sensu *proprio et non metaphorico...,* sed peccatum non est opus servile, nisi improprie et metaphorice... Secundo, quia *finis praecepti* non cadit sub praecepto». SÁNCHEZ TH., *Consilia seu Opuscula moralia,* tom.2 libr.5 cap.2 dub. 3 num. 2 pag. 111.

110 SUÁREZ F., *Opera omnia,* tom. 13 tract. 2 libr. 2 cap. 17 num. 11 pag. 325.

pecado se dice obra servil, porque, según la sentencia del Divino Maestro, quien comete el pecado es siervo del pecado [111]. Con todo, el pecado mortal no quebranta gravemente el tercer mandamiento del decálogo, y la única razón verdaderamente probativa es que el precepto dominical no lo prohibe especialmente, ya que el pecado, en cuanto pecado, no se opone ni al precepto negativo, que manda abstenerse de las obras serviles, ni al precepto afirmativo, que manda oir misa. No se opone al precepto de oir misa: esto es evidente. Tampoco se opone al precepto de abstenerse de las obras serviles, porque el pecado no es obra servil, en sentido *propio y literal*, si bien algunas veces podría serlo por razón del acto material.

Además, algunos pecados se cometen *por omisión;* ahora bien, la omisión pecaminosa no puede llamarse propiamente obra servil, porque ni siquiera es *obra*. Otro tanto podría decirse de los *pecados internos*, puesto que el precepto de abstenerse de las obras serviles se refiere únicamente a las obras corporales *externas*, y no a todas. Por consiguiente, el pecado, por el mero hecho de ser pecado, como muy bien lo había señalado anteriormente Azor, no puede apellidarse justamente obra servil, porque o no es *obra* o no es *externa*, y, si es obra externa, porque en cuanto pecado no es *servil*, en sentido *propio y literal*.

Tampoco pueden atrincherarse los defensores de la sentencia contraria, diciendo que el pecado quebranta el tercer mandamiento del decálogo, por oponerse al fin del precepto, porque es tesis unánimemente admitida por todos los moralistas que el *finis praecepti non cadit sub praecepto*. [112]

Suárez concluye su acertada exposición, calificando la nueva doctrina de *evidente* y *practice securissima et vera*. [113]

La nueva doctrina se ha afianzado ya sólidamente. En efecto, mientras en todo el siglo 16, no hemos encontrado ni un solo autor que haya afirmado que el pecado sea obra (servil), contraria

---

111 Io 8, 34.

112 SUÁREZ F., *Opera omnia*, tom.13 tract 2 libr.2 cap.18 num.6ss, pag. 327s.

113 «Hoc ergo discursu efficaciter satis probatur haec secunda sententia, quae sine dubio est *practice securissima et vera*». Y poco más adelante añade: «In priori ergo quaestione *evidens* mihi est pars negativa, quam secunda defendit opinio. *Op. cit.*, tom. 13 tract. 2 libr. 2 cap. 18 num. 12 pag. 329s.

al precepto de abstenerse de las obras serviles, en ese mismo tiempo, los teólogos más graves y destacados enseñan decididamente la sentencia contraria. Y esto explica suficientemente el hecho de que los teólogos contemporáneos y posteriores a Suárez den muy poca importancia, y algunos lleguen aún a omitir totalmente el problema que vamos estudiando.

San Roberto Belarmino

Así, el cardenal San Roberto Belarmino S. I. (1542-1621), sólo en dos ocasiones, e incidentalmente, toca esta cuestión, enseñando que el pecado es obra servil, sólo en sentido *metafórico* y que, por lo tanto, no cae bajo el precepto de abstenerse de las obras serviles, ya que los preceptos morales deben entenderse en sentido propio y literal. [114]

Fernando de Castropalao

De modo muy semejante se expresa también Fernando de Castropalao S. I. (1581-1633). [115]

Bonacina. Laymann. Villalobos. Juan Ponce. Leandro. Marchant. Mastrio

Otros moralistas, pertenecientes ya plenamente al siglo 17, como Bonacina (1585-1631), Laymann, S. I. (1574-1635), Villalobos, O. F. M. († 1637). Juan Ponce, O. F. M. (1603-1672), Leandro, O. SS. T. (1591-1663), Marchant (1585-1648) y Mastrio, O. F. M. Conv. (1601-1673), pasan por alto el problema del pecado cometido en día de fiesta, y se contentan con afirmar que el precepto del descanso dominical manda solamente abstenerse de las obras serviles externas y corporales. [116]

Los Salmanticenses

Los Salmanticenses [117], a caballo entre los siglos 17 y 18, tratan todavía largamente sobre la cuestión que llevamos entre ma-

---

114 ROBERTUS BELLARMINO (S), *De controversiis christianae fidei,* tom. 2 *De Ecclesia triumphante,* libr.3 cap.10 pag.545ss.

115 CASTROPALAO F., *Opus morale,* part. 2 tract. 9 disp. un., punct. 9 num. 2 pag. 70.

116 Como acabamos de comprobar, los moralistas van abandonando la cuestión del *pecado-obra servil;* sin embargo, todavía continuarán tratando con detención el problema de si el pecado profana el *tiempo sagrado,* o el *precepto dominical* en general, o el *fin del precepto.*

117 El autor del volumen que contiene el tratado sobre los manda-

nos [118], y la solucionan de modo negativo, es decir, concluyendo que el pecado cometido en día de fiesta no quebranta el precepto dominical. Para demostrarlo, aducen los argumentos que ya conocemos, particularmente los expuestos por Suárez. Por lo demás, la sentencia negativa es hoy *más probable y más común*, y, por lo tanto, no es necesario declarar en la confesión la circunstancia del día de fiesta [119].

San Alfonso M. de Ligorio

San Alfonso M. de Ligorio (1696-1787), benemérito, por tantos títulos, de la moral católica, no presta casi ningún interés a nuestra cuestión. Recuerda nuestro santo Doctor la doctrina enseñada por algunos autores antiguos; pero se adhiere sin vacilar a las enseñanzas de los modernos, cuya opinión él califica de *probabilior et longe communior* [120].

Los Teólogos posteriores

Los teólogos posteriores siguen unánimemente la trayectoria trazada por nuestro santo Doctor, y adoptan, en relación con nuestra cuestión, una postura muy semejante a la de su maestro. El problema del pecado cometido en días de fiesta está ya plenamente superado; tanto es así, que los autores de los modernos manuales de Moral lo han abandonado casi completamente.

3. Conclusión

En conclusión, la nueva doctrina, convertida ya en doctrina común, enseña y afirma que el pecado no es propiamente obra servil, y que, por lo mismo, no quebranta el precepto de abstenerse de las

---

mientos del decálogo, es SEBASTIÁN DE S. JOAQUÍN, O. C. D. († 1714). Sobre el tiempo de composición del *Cursus theologiae moralis* (1665-1724), y sobre los autores que en él colaboraron, puede consultarse DEMAN TH., *Salamanque (Théologiens de)*: DictTheolCath 14/1, 1030s.

118 *Collegii Salmanticensis... Cursus theologiae moralis*, tom. 5 tract. 23 cap. 1 punct. 11 num. 223-233 pag. 308s.

119 «*Probabilior* tamen et iam *communior* sententia est peccatum commissum in die festi non violare tantae solemnitatis observantiam, ac proinde non esse circumstantiam quae explicari in confessione debeat». *Op. cit.*, tom. 5 tract. 23 cap. 1 punct. 11 num. 225 pag. 308.

120 ALPHONSUS M. DE LIGORIO (S), *Theologia moralis*, tom. 1 libr. 3 num. 273 pag. 552.

obras serviles. Tampoco quebranta el precepto afirmativo de santificar los días festivos o el tiempo sagrado; pero se admite, en general, que el pecado se opone al fin del precepto dominical. Sobre esta cuestión trataremos detenidamente poco más adelante.

IV. Cómo terminó la sentencia de los Antiguos

Sumario. - 1. Explicación del cambio de mentalidad.—2. Intento de renovación de la sentencia de los Antiguos.—3. Estado actual de la cuestión.

Dijimos anteriormente que, hasta el siglo 16, la corriente común y tradicional enseñó que el pecado mortal, cometido en días de fiesta, implicaba una nueva malicia de carácter grave, por quebrantar el precepto de abstenerse de las obras serviles. Ultimamente, hemos presenciado el origen y desarrollo de una doctrina y de una mentalidad, abiertamente en pugna con la mentalidad y con las enseñanzas de los antiguos. Ahora, el lector podría quizá preguntarse: y ¿qué se ha hecho de las enseñanzas de los antiguos? ¿por qué ese abandono tan rápido de las enseñanzas de los Santos Padres, de los grandes maestros del siglo 13 y de los moralistas de los siglos 14 y 15?

Esto es lo que pretendemos estudiar y aclarar en los números siguientes.

1. Explicación del cambio de mentalidad

Sumario. - La exageración de los teólogos anteriores.— La autoridad extrínseca de los iniciadores y continuadores de la nueva doctrina. — Pedro Tartareto.— Juan de Medina.— Antonio de Córdoba.— El Catecismo del Concilio de Trento.— Manuel Rodríguez: su verdadera sentencia.— Juan de Lugo. — José Antonio Alasia. — Jacques Valentin. — Raimundo Bonet Llach. — Los autores de los modernos Manuales de Moral.— Conclusión.

La exageración de los Teólogos anteriores

Como acabamos de descubrir, el cambio de mentalidad, que se operó en los albores del siglo 16, es indudablemente brusco y extraordinario. Quizá se podría explicar en parte por una exageración, en que incurrieron los teólogos anteriores, al enseñar que *todo pecado mortal*, cometido en días de fiesta, reviste una *nueva*

malicia de carácter grave, y tal vez más especialmente, por su indecisión al tratar de determinar la fuente u origen de la nueva malicia.

La autoridad extrínseca de los iniciadores y continuadores de la nueva doctrina

Entre los motivos extrínsecos, se podría aducir la autoridad de los iniciadores y continuadores de la nueva doctrina, tales como Cayetano, Soto, Navarro, Azor, Suárez y Sánchez.

El cambio, por lo demás, aparece ligeramente suavizado, si se tiene en cuenta que no ha desaparecido todavía la sentencia de los antiguos, sino que más bien se ha transformado y aliviado. Además, los modernos la combaten sin atreverse, en general, a condenarla como *errónea.* [121]

Pero estas explicaciones no satisfacen plenamente, porque el cambio se ha operado brúscamente y casi sin ninguna resistencia. Sin embargo, quizá se pueda decir que esa brusquedad es más aparente que real, siempre admitiendo la realidad del cambio, ya que todos, lo mismo antiguos que modernos, confiesan que el pecado es obra servil, si bien con una diferencia notable. En efecto, para los antiguos el pecado cometido en día de fiesta es una obra (servil), que quebranta el precepto de abstenerse de las obras serviles o, cuando menos, el precepto afirmativo de santificar las fiestas; para los modernos, en cambio, esta obra servil no está prohibida especialmente por dicho precepto. Con todo, los modernos admiten que el pecado es obra servil, pero solamente en sentido *impropio y metafórico*, y que se opone al *fin del precepto o al tiempo sagrado.*

Toda la dificultad se reduce a saber si esta repugnancia u oposición es de carácter grave o leve. Ninguno de los autores, que siguen a Cayetano y Suárez, ha enseñado que dicha oposición sea capaz de una nueva malicia de carácter grave. Pero no faltan contemporáneos de estos mismos autores, y dignos de toda consideración, que afirman con toda decisión que el pecado cometido en día

---

121 Como lo hemos hecho notar anteriormente, Azor, Sánchez y Suárez dicen respectivamente de la nueva doctrina que es *más verdadera, mucho más probable, prácticamente segurísima;* pero Silvestre de Prierio, a principios del siglo 16, dió el calificativo de *falsa* a la sentencia de los antiguos. Véase SYLVESTER DE PRIERIO, *Summa sylvestrina*, part 1 *Dominica*, num. 8 pag. 462.

de fiesta reviste *dos malicias de carácter grave*. Entre éstos podemos citar a Pedro Tartareto, a Juan de Medina y a Antonio de Córdoba. [122]

Pedro Tartareto

A caballo entre el siglo 15 y 16, el célebre escotista Pedro Tartareto enseña que, en los domingos y días festivos, hay que abstenerse de los pecados y de las obras serviles. El cristiano, además, debe realizar en esos mismos días *algún acto de caridad* para con Dios, *por voluntad de la Iglesia* so pena de pecado mortal. [123]

Este pasaje de Tartareto no es suficientemente claro. En efecto. ¿por qué hay que abstenerse de todo pecado mortal, en los domingos y en los demás días festivos? ¿Añade la circunstancia del día de fiesta una nueva malicia al pecado cometido? Tartareto no lo determina suficientemente. Pero en el pasaje del célebre teólogo escotista existe, al parecer, una cierta relación de dependencia entre la obligación de evitar el pecado y la de ejercitar la caridad para con Dios en dichos días. No creemos, pues, equivocarnos, si afirmamos que, en opinión de Tartareto, el pecado cometido en días de fiesta implica una nueva malicia, por oponerse al precepto *afirmativo* de santificar las fiestas.

Juan de Medina

En opinión de Juan de Medina († 1546), los pecados cometidos en días de fiesta, aun los pecados *internos*, encierran ciertamente

122 Además de Pedro Tartareto, Juan de Medina y Antonio de Córdoba, de quienes trataremos a continuación, suelen citarse, como partidarios de esa opinión, Pedro de Soto, Ambrosio Catarino y Manuel Rodríguez. Véase SUÁREZ F., *Opera omnia*, tom.13 tract.2 libr.2 cap.18 num.1 pag.326; SÁNCHEZ TH., *Consilia seu Opuscula moralia*, tom.2 libr.5 cap.2 dub.3 num.1ss, pag.111; *Collegii Salmanticensis .. Cursus theologiae moralis*, tom.5 tract.23 cap.21 num.224 pag.308.

123 «Quomodo ergo tenetur ad observantiam illius praecepti quantum ad illud quod prohibet? Tenetur ad semper et pro semper, quia est ibi negatio, ut ad non odire Deum. Quantum ad illud quod praecipit non obligatur pro semper et ad semper, quia est praeceptum affirmativum. Sed quod est illud tempus in quo *tenetur diligere* Deum super omnia? Ignoro; tamen Ecclesia ordinavit in *die dominico*. Utrum alio tempore, ignoro. In die festo autem tenemur illud observare, quia oportet nos abstinere ab operibus servilibus et *peccatis*, et si quis in illo die non eliciat actum circa Deum, *peccat mortaliter*» TARTARETUS P., *Lucidissima commentaria sive (ut vocant) Reportata in Tertium Librum Sententiarum Ioannis Duns Scoti substilium Principis*, dist.27 quaest.un., Venetiis 1583, pag.191.

dos malicias específicas diversas, pero no porque el pecado sea obra servil, ni tampoco por oponerse al precepto *afirmativo*, ni al fin del precepto dominical, sino únicamente porque profanan el *tiempo sagrado*. [124]

Antonio de Córdoba

Con mayor detención y abundancia de argumentos propugna esta misma tesis Antonio de Córdoba, O. F. M. (1485-1578). Pero, a diferencia de Medina, el teólogo franciscano cree que no todos los pecados mortales cometidos en día de fiesta profanan gravemente el *tiempo sagrado;* [125] sin embargo, está firmemente convencido, y lo ilustra con variedad de razones y de ejemplos, de que *todo* pecado mortal quebranta gravemente el precepto dominical, por oponerse directamente al *fin del precepto*. Y no sirve decir que el fin del precepto no cae bajo el precepto, porque, cuando se prescribe una cosa en orden a un fin especial, no sólo se prohibe lo que se opone directamente a lo mandado, sino también cuanto directamente destruye el fin extrínseco por el cual se ha mandado.

> «Hoc praecepto sanctificationis festi prohibetur *omne opus impeditivum*, non solum eorum quae tali praecepto praecipiuntur, sed etiam impeditivum *finis specialis extrinseci* ipsius praecepti, puta opus impeditivum sanctificationis hominis aut cultus latriae interioris per fidem et caritatem eodem die... At vero in omni praecepto, quo praecipitur aliquid in ordine ad aliquem finem specialem *etiam extrinsecum*, prohibetur, non solum omne opus contrarium seu impeditivum eius quod ibi praecipitur, sed etiam *impeditivum praedicti finis praecepti ipsius...*, quia praestat iis quae sunt ad finem». [126]

---

124 «Verum quidquid sit de his modis dicendi..., videtur nunc breviter quod, sive homo committat peccatum *opere, sive sola voluntate*, in loco vel *tempore sacro*, potest se tripliciter habere, quia, vel id faciat scienter se in loco sacro peccare, vel ignoranter invincibiliter. Si primum, non dubito *speciale peccatum* esse in casu, ratione loci sacri, qui ad colendum Deum specialiter est dedicatus et consecratus.... ac proinde qui tali loco scienter peccat, videtur *specialiter* offendere Deum. Similiter, si peccat in loco sacro ex ignorantia crassa... Si vero invincibiliter ignoret homo ille se in loco sacro vel *tempore sacro* peccare, tunc non duplici sed simplici peccato peccat». MEDINA I., *De poenitentia*, tract.2 quaest.9, Ingolstadii 1581, pag.111.

125 ANTONIUS A CORDUBA, *Quaestionarium theologicum sive Sylva amplissima variarum resolutionum casuum conscientiae*, libr.1 quaest.6, Venetiis 1604, pag.95s.

126 *Op. cit.*, libr.1 quaest.6 pag.92.

Córdoba se da perfecta cuenta de que éste es el punto vulnerable y al mismo tiempo el punto capital de su tesis; por eso se preocupa de reforzarlo y demostrarlo con *siete ejemplos* [127] y con argumentos *ad hominem*. De estos últimos sólo queremos consignar aquí uno. Todos los teólogos, dice Córdoba, reconocen que quien peca mortalmente en día de fiesta, comete un *pecado venial* contra el precepto dominical; por consiguiente, también ellos tienen que afirmar y reconocer que el *fin especial* del precepto cae asimismo bajo el precepto. [128]

Catecismo del Concilio de Trento

Quizá fuera este mismo el pensamiento del *Catecismo del Concilio de Trento*. Si se nos permitiera ser sinceros, diríamos que en sus palabras pueden encontrar apoyo ambas sentencias opuestas:

> «Tertia deinde praecepti pars... quid illo die facere prohibemur; quare inquit Dominus: Non facies omne opus in eo tu, et filius tuus et filia tua, servus tuus et ancilla tua, iumentum tuum et advena qui est intra portas tuas [Ex 20, 10]. Quibus verbis ad id primum instituimur ut *quaecumque* divinum cultum impedire possunt, omnino vitemus; facile enim perspici potest *omne servilis operis genus* prohiberi, non quidem ea re quod sua natura aut turpe aut malum sit, sed *quoniam mentem nostram a divino cultu*, qui finis praecepti est, *abstrahit; quo magis peccata a fidelibus vitanda sunt, quae non solum animum a divinarum rerum studio avocant, sed nos a Dei amore prorsus seiungunt*». [129]

Se nos antoja que, sin violentar el sentido de este pasaje, se po-

---

127 El lector podrá formarse una idea de los mencionados ejemplos con los dos que a continuación le ofrecemos: «Item quarto, si Papa praeciperet quod celebretur concilium sive capitulum, ut ibi de *concordia et pace regum* agatur..., certe non solum ageret contra *tale praeceptum* qui celebrationem illam impediret, sed ille etiam qui impediret *eius finem*... Item sexto, quia ideo doctores communiter dicunt esse grave peccatum si vir suam uxorem intra vas naturale cognoscat eo modo extraordinario quo generatio vel conceptio sequi non possit, quia est contra *finem principalem* intentum a natura in tali actu, nam omne id quod impedit finem principalem intentum a natura in aliqua operatione est prohibitum ipso iure naturae». *Op. cit.*, libr.1 quaest.6 pag.93.

128 Loc. cit.

129 PIUS V (S), *Catechismus ex Decreto Concilii Tridentini ad Parochos* part.3 num.317, Romae 1920, pag 280s.

día considerar el pecado como obra servil. Por lo demás, quien se negara a admitir esta conclusión, no podría dejar de reconocer, cuando menos, que el pecado se opone al fin del precepto, mucho más que las obras mecánicas o corporales. Ahora bien, ¿ésta oposición o repugnancia entre el pecado y el fin del precepto es suficiente para comunicar al pecado cometido en día de fiesta una nueva malicia de carácter grave?

Manuel Rodríguez: su verdadera sentencia

Algunos autores suelen citar a Manuel Rodríguez, O. F. M. († 1613), junto a Córdoba y Medina, en la cuestión del pecado cometido en días de fiesta; pero la verdad es que Rodríguez es más bien partidario de la sentencia contraria. Efectivamente, en opinión de este moralista franciscano, la circunstancia de fiesta o del tiempo sagrado habrá que declararlas en confesión, sólo en *casos especiales*, por ejemplo, si alguien cometiere un grave pecado en el día solemne de Viernes Santo. [130]

Juan de Lugo

Ya en pleno siglo 17, el cardenal Juan de Lugo, S. I. (1583-1660), aun oponiéndose en principio a la sentencia rigorista de Córdoba y Medina, admite que el pecado profana *levemente* el tiempo sagrado, [131] y llega a enseñar, al igual que Rodríguez, que, en ciertas circunstancias extraordinarias, puede sobrevenir al pecado cometido en día de fiesta una *nueva malicia de carácter grave,* que se deberá manifestar en la confesión.

---

130 «La circunstancia del tiempo *regularmente* no es necesario confesarla, porque aunque para el fin del culto de la fiesta conviene que se abstengan de los pecados los fieles, empero el fin no siempre es de la substancia del precepto... Dije *regularmente,* porque si algún grave pecado se cometiese en el *día solemnísimo del Viernes Santo,* esta circunstancia debe confesarse por *agravar notablemente*». RODRÍGUEZ M., *Summa de casos de conciencia,* tom.1 cap.53 num.12, Zaragoza 1595, pag.153.

De modo muy semejante se expresó ya anteriormente BARTOLOMÉ DE MEDINA O. P. (1508-1580), *Breve instruction de cómo se a de administrar el sacramento de la penitencia,* Çaragoça 1580, fol.28v.

131 «Adverto secundo, negari non posse quod circumstantia illa, per se loquendo, et seclusa ignorantia vel inadvertentia, *aggravet aliquantulum,* ac per consequens det *malitiam specialem sacrilegii saltem levem...,* quia... quolibet peccato mortali profanatur dies Deo sacra et peculiariter destinata ad Dei cultum». LUGO I., *Disputationes scholasticae et morales,* tom.5 *De Poenitentia, iustitia et iure,* disp.16 sect.12 num.519 pag.125.

> «Addo tamen, posse aliquod peccatum ratione temporis sacri contrahere *malitiam gravem novam* necessario explicandam. . Hoc tamen non procedit aequaliter in quocumque peccato, quia non omnia afferunt aequalem irreverentiam». [132]

Efectivamente, la tesis propugnada por el cardenal De Lugo no es universal, sino particular: «Non omne peccatum grave contrahere *malitiam gravem* contra religionem». [133]

José Antonio Alasia

Siglo y medio más tarde, en los comienzos del siglo 19, se propone nuevamente este problema el presbítero José Antonio Alasia y se adhiere a la sentencia de los antiguos, suavizándola notablemente. En efecto, Alasia piensa que no todos los pecados mortales cometidos en días de fiesta quebrantan el precepto dominical, sino sólo aquéllos que impiden al cristiano dedicarse al culto divino. En esto, al menos, deberán convenir los partidarios de la nueva doctrina. Y concluye, determinando algunos de los pecados que quebrantan el precepto dominical:

> «Hinc hoc praecepto prohibentur *fornicationes, adulteria per tempus notabile perpetrata, ebrietates, crapulae, rixae,* quae intellectum obnubilant, voluntatem corrumpunt, hominem terrenum et brutalem efficiunt, ipsumque a cultu Deo festivo die deferendo omnino avocant». [134]

Jacques Valentin

Ya bien entrado el siglo 19, encontramos esta sentencia moderada en Jacques Valentin, S. S. (1790-1847). El pecado no es *propiamente* obra servil, y así mismo es *más probable* que la circunstancia del día de fiesta no muda la *especie* del pecado cometido. Sin embargo, Jacques Valentin cree que ciertos pecados, *más graves y más opuestos* a la santificación de los días festivos, agravan *notablemente* su malicia. Entre estos pecados habría que contar ciertos juegos teatrales, algunas especies de bailes y danzas, los grandes excesos en la comida y bebida, etc. [135]

---

132 *Op. cit.*, tom.5 disp.16 sect.12 num.524 pag.126.

133 *Op cit.*, tom.5 disp.16 sect.12 num. 518 pag.124; num.520 pag.125.

134 ALASIA I. A., *Commentaria theologiae moralis,* Augustae Taurinorum 1830, tom.3 diss.3 cap 2 num.2 pag.108.

135 «Ne vous êtes-vous point livré les jours saints à des divertissements défendus ou a péchés graves? Quoique le péché ne soit pas une oeuvre ser-

Raimundo Bonet Llach

Y ya en nuestros días, Raimundo Bonet Llach rechaza, es verdad, la doctrina de los antiguos, según la cual el pecado quebranta el precepto de santificar las fiestas, y se adhiere plenamente a la sentencia negativa de los modernos; pero nos dirá de ella que es ciertamente *más probable*, pero *no mucho más común.* [136]

Los autores de los modernos manuales de Moral

Los autores de los modernos manuales de Moral, siguiendo las huellas de San Alfonso María de Ligorio, reproducen las enseñanzas de Rodríguez y del cardenal De Lugo. [137]

Conclusión

Con este breve recorrido histórico, que acabamos de realizar, el cambio de mentalidad, que se manifestó bruscamente en los albores del siglo 16, pierde no poco de su carácter brusco y extraordinario, y se nos hace más explicable el cambio operado al pasar del siglo 15 al 16. El número siguiente contribuirá también a ha-

---

vile et que *plus probablement* la circonstance des jours sacrés ne change pas *son espèce,* je crois néanmoins avec plusieurs docteurs que la circonstance des jours de dimanche et de fete peut *aggraver notablement la malice de certains péchés très-graves et très opposés* à la sanctification de ces saints jours». VALENTIN J., *Examen raisonné ou Décisions théologiques sur les commandements de Dieu et de l'Eglise, sur les sacraments et les péchés capitaux,* Lyon-Paris 1837, tom.1 cap.3 art.1 pag.131.

E inmediatamente determina algunos de esos pecados más graves que profanan los días de fiesta: «Uti inquiunt plures theologi, ludi theatrici, quaedam choreae, comessationes tota fere die protractae, magna ebrietas, etc. Loc. cit., not.1.

136 «Ad primum quod attinet dicemus quod sententia antiqua affirmaverit peccantes in diebus festis peccavisse etiam contra hoc praeceptum. . Sed *probabilior et non longe communior* est contraria sententia, scilicet negativa». BONET LLACH R., *De sanctificatione festorum in Ecclesia Catholica a primordiis ad saeculum sextum inclusive,* Rivipulli 1945, pag.40 not.1.

137 ALPHONSUS M. DE LIGORIO (S), *Theologia moralis,* tom.1 libr.3 num.46 pag.394s; NOLDIN H.-SCHMITT A., *Summa theologiae moralis,* Barcelona 1945, vol.2 num.175 pag.168s; GENICOT E.-SALSMANS I, *Institutiones theologiae moralis,* Bruxellis 1921, vol.1 num.282 pag.224; VERMEERSCH A., *Theologiae moralis principia, responsa, consilia,* Romae 1945, vol.2 num.254 pag.183; WOUTERS L., *Manuale theologiae moralis,* Brugis [1932], vol.1 num.618 pag.428; ZALBA M., *Theologiae moralis Summa,* Matriti 1957, vol.1 num.1796 pag.867s.

cernos más explicable y menos extraordinario el paso de una sentencia a otra.

2. Intento de renovación de la sentencia de los Antiguos

Sumario.—Noel Alejandro.— Daniel Concina.— Juan Vicente Patuzzi.— Gabriel Antoine.— Pablo de Lion.— Tomás de Charmes.— Francisco de Pieve di Teco.— Viador de Coccaglio.— Conclusión.

A fines del siglo 17 y durante todo el siglo 18, período en que se debate el problema del probabilismo, encontramos de nuevo algunos teólogos, eminentes en su tiempo, que pretenden resucitar las enseñanzas de los Santos Padres y de los teólogos del medievo, en torno al pecado cometido en días de fiesta.

Entre los moralistas dominicos podemos citar a Noël Alejandro, a Daniel Concina y a Juan Vicente Patuzzi.

Noël Alejandro

Noël Alejandro, O.P. (1639-1724), enseña con decisión que el pecado mortal quebranta el precepto dominical, más que cualquiera otra obra corporal, que por su naturaleza sea lícita y honesta. Y la razón es que no hay servidumbre *más desgraciada* que la servidumbre del pecado, según la sentencia del Divino Maestro: *qui facit peccatum, servus est peccati.* [138] Por consiguiente, todo pecado es *obra servil*, prohibida especialmente en los días festivos, ya que se opone a la santidad propia de estos días, más que las demás obras serviles corporales o manuales. Escuchemos las frases vigorosas de este célebre dominico:

> «Cum enim nulla sit *infelicior et magis exsecranda* servitus illa, qua homo servit peccato, secundum Christi sententiam *Io* 8, [34] «qui facit peccatum servus est peccati», sequitur *omne opus peccati esse servile*, ideoque prohiberi *singulari quodam modo* festis diebus, utpote *maxime repugnans* observantiae religiosae festorum». [139]

---

138 Io 8, 34.

139 ALEXANDER N., *Theologia dogmatica et moralis, secundum ordinem Catechismi Concilii Tridentini*, Venetiis 1725, tom.2 libr.4 cap.5 art.6 regul.5 pag. 546.

Daniel Concina

Estas mismas ideas defenderá poco más tarde Daniel Concina, O. P. (1687-1756), aunque sin atreverse a afirmar decididamente que el pecado es obra servil. El pecado es ciertamente obra servil, pero la servidumbre, *no real sino metafórica* que produce, engendra los mismos efectos perniciosos que las obras mecánicas o manuales. Por lo tanto, el pecado está prohibido en los días de fiesta, *más gravemente* que las demás obras serviles. [140]

Juan Vicente Patuzzi

Juan Vicente Patuzzi, O. P. (1700-1769), el célebre adversario de San Alfonso María de Ligorio en la cuestión del probabilismo, está adornado de las mismas características que sus dos hermanos de hábito, a quienes sigue fielmente en la exposición de la doctrina del pecado cometido en días de fiesta. Estos tres respetables moralistas son más positivos que especulativos, examinan detenidamente los decretos de los Concilios diocesanos y regionales y las enseñanzas de los grandes maestros de la Escolástica y, por lo mismo, no resulta extraño que reproduzcan y adopten también su misma doctrina.

Patuzzi enseña, ante todo, que el pecado mortal cometido en días de fiesta implica una *nueva malicia de carácter grave* contra la virtud de la religión. Ésta es la doctrina enseñada y transmitida por los grandes escolásticos, doctrina que Patuzzi no quiere en modo alguno abandonar. [141]

Más aún, el pecado se debe contar entre las *obras serviles*. Patuzzi, es verdad, reconoce la divergencia existente entre la servidumbre del pecado y la servidumbre de las obras mecánicas o corporales; pero no se puede negar que la servidumbre del pecado es una servidumbre *real y verdadera*, si bien de naturaleza no corporal, sino espiritual. Y lo demuestra con un argumento teológico. Efectivamente, Jesucristo es nuestro Salvador y Redentor, no en sentido *místico y metafórico*, sino en sentido *real y verdadero*, puesto que nos libró de la servidumbre real y verdadera del pecado y del demonio. Por consiguiente, el pecado mortal es obra propia y verdaderamente servil.

---

140 CONCINA D., *Theologia christiana dogmatico-moralis*, Neapoli 1774, tom.5 libr.1 diss.2 cap.2 num.13 pag.27.

141 PATUZZI I., *Ethica christiana sive Theologia moralis*, Bassani 1790, tom.4 part.3 tract.5 diss. un., cap.5 num.4 pag.115.

«Nonne opera criminosa sunt opera *physica, vera et realia* et quidem servitutis verae et realis, licet spiritualis? Inde Christus Dominus est *verus, realis, non mysticus, non metaphoricus* Redemptor et Salvator, quippe qui nos a vera et reali servitute redemit. Sunt igitur peccata, opera *vere et proprie servilia,* licet spiritualia...» [142]

Por lo demás, lo que caracteriza a estos tres teólogos dominicos, no es precisamente el enseñar que el pecado es obra propiamente servil, sino más bien el defender decididamente y con energía que los pecados mortales, si bien no todos, profanan el día de fiesta, aunque sin determinar con precisión a qué precepto particular se oponen. [143]

Gabriel Antoine

A estos tres teólogos dominicos hay que añadir el jesuíta Gabriel Antoine (1679-1743). Antoine defiende la sentencia de los antiguos, pero con cierta moderación y restricción, a semejanza de Noël Alejandro, Concina y Patuzzi. Efectivamente, Antoine cree que *no todos* los pecados mortales, cometidos en días de fiesta, llevan consigo una nueva malicia contra la virtud de la religión, sino solamente aquéllos que implican una *especial oposición o repugnancia* con respecto a la santificación del día festivo. [144] Antoine, siguiendo las enseñanzas de los Santos Padres y Concilios particulares, cree que lo profanan las danzas, los bailes y ciertos juegos teatrales. [145]

Por este mismo tiempo, dirigieron también sus esfuerzos a restaurar las enseñanzas de los Santos Padres y de los teólogos del medievo cuatro capuchinos, que apenas se diferencian, en su doctrina, de los autores que acabamos de examinar. También los

---

142 *Op. cit.,* tom.4 part.3 tract.5 diss.un., cap.5 num.6 pag.116.

143 Noël Alejandro y, más especialmente, Concina y Patuzzi estudian largamente la cuestión del pecado, y decididamente concluyen que el pecado mortal profana *gravemente* el tiempo sagrado, y quebranta el precepto dominical, demostrándolo con abundancia de documentación positiva. Véase ALEXANDER N., *Op. cit.,* tom.2 libr.4 cap.5 art.6 regul.3.5.9 pag.544-548; CONCINA D., *Op. cit.,* tom.5 libr.1 diss 2 cap.2 pag.24-30; cap.4 pag.32-35; diss.3 cap.5 pag.64-68; PATUZZI I., *Op. cit.,* tom.4 part.3 tract.5 diss.un., cap.5 num.4 pag. 114-118.

144 ANTOINE G., *Theologia moralis universa,* Venetiis 1793, tom.3 pag.74s.

145 *Op. cit.,* tom.3 pag.71s.

capuchinos estudian con detención la moral positiva y naturalmente llegan a las mismas conclusiones.

Pablo de Lión

Pablo de Lión, O. F. M. Cap. († 1732), que en moral se adhiere al probabiliorismo, se pregunta si el pecado mortal, cometido en día de fiesta, implica *dos malicias diversas* de carácter grave, y responde *afirmativamente*. [146] Entre las autoridades que apoyan su tesis, cita a San Agustín, a Santo Tomás, a San Buenaventura, a San Antonino y a Nicolás de Lira. Y concluye su exposición con estas expresivas palabras que encierran un desafío:

> «Haec est vera Sanctorum Patrum doctrina, et qui illam tamquam nimis rigorosam sugillare premunt, doctiores quaerant casuistas, sed caveant ne praesumptiores inveniant». [147]

Tomás de Charmes

Tomás de Charmes, O. F. M. Cap. (1703-1765), siguiendo las huellas del anterior, se propone la misma cuestión, y la soluciona del mismo modo. Conoce bien las dos opiniones, por las cuales han luchado denodadamente los teólogos, y se adhiere confiadamente a la sentencia propugnada por los antiguos, que, a diferencia de la que patrocinan los modernos, acaudillados por Suárez y Cayetano, está refrendada por autoridades y maestros de sumo respeto y por una antigua y venerable tradición. Los defensores de la nueva doctrina no consideran debidamente el peso enorme y la grave responsabilidad que cargan sobre sí al enfrentarse con las enseñanzas de los Santos Padres, de los príncipes de la Escolástica y de los antiguos y más graves doctores de la Iglesia.

Por lo demás, para Tomás de Charmes la razón potísima, en que descansa la sentencia de los antiguos, es que el pecado realiza la noción de obra servil *más perfectamente* que las obras

---

146 «Utrum qui die dominico aut festo peccatum mortale committit, non solum *gravius* (quod omnes theologi voce concordi fatentur), sed *duplicis peccati* in confessione aperiendi reus efficiatur, v.g. fornicationis simul et transgressionis praecepti de festorum sanctificatione? R. *Affirmative*». PAULUS A LUGDUNO, *Moralis theologiae specimen, ad usum theologiae candidatorum, scholastica methodo compendiose delineatum*, Venetiis 1733, pag 129s.

147 *Op. cit.*, pag.130.

mecánicas o corporales, porque no hay ninguna obra *más servil* que la obra *pecaminosa.* [148]

Francisco de Pieve di Teco

Idéntica actitud adopta Francisco de Pieve di Teco, O. F. M. Cap. († 1768), frente al problema del pecado, cometido en días de fiesta. Aunque es verdad que nuestro autor no se atreve a afirmar decididamente que el pecado es una obra verdaderamente servil, con todo enseña abiertamente que el pecado mortal, cometido en días festivos, implica una *nueva malicia de carácter grave* contra el precepto de santificar las fiestas. Y a quienes se figuren que semejante doctrina es demasiado rigurosa para ser verdadera, les invita a estudiar serenamente los escritos de los Santos Padres. Más aún, el teólogo capuchino está tan convencido de su opinión, que llega aun a exhortar encarecidamente a los confesores y predicadores a abrazar y practicar esta doctrina, que no es otra que la doctrina enseñada y practicada por los Santos Padres. Plácenos transcribir un párrafo, para que el lector compruebe por sí mismo la convicción del autor y el espíritu fervoroso y combativo con que defiende sus ideas.

> «Theologi pene innumeri, et qua probabilistae et qua antiprobabilistae, ad agonem usque decertant pro sententia negante, strenue propugnantes minime peccatum servile opus censeri. Ast contra ipsos alte clamant nonnulli Ecclesiae Patres *opus servile peccatum* volentes, distincte in confessione explicandum... Constans est ergo sanctorum Patrum doctrina lethalem culpam in die festo patrantem *duplicis sceleris* reum evadere, fornicationis, exempli causa, et transgressionis praecepti de sanctificatione festorum. Nos, quidquid ceteri dicant, in sententiam Patrum descendimus; hortamurque confessarios omnes ut hanc doctrinam Patrum amplectantur vivide, et poenitentes interrogent de tempore quo lapsi sunt in mortale peccatum... Queis attamen doctrina talis nimis rigida apparet imprimis sententias Patrum serena mente perpendant, eamque inde moderentur si audent». [149]

---

148 Thomas de Charmes, *Theologia universa ad usum Sacrae Theologiae candidatorum,* Venetiis 1764, tom.2 pag.132s.

149 Franciscus a Plebe Albingae, *Lectiones theologico-morales,* Bononiae 1777, tom.2 diss.6 num.13 pag.223s.

Viador de Coccaglio

A este mismo coro une su voz Viador de Coccaglio, O. F. M. Cap. (1706-1793), probabiliorista convencido, que, en la cuestión que vamos estudiando, comienza por reproducir el pensamiento de Santo Tomás, con quien enseña que existen tres especies de obras serviles, a saber, religiosas, pecaminosas y humanas. [150]

Coccaglio, al igual que Francisco de Pieve di Teco, afirma que es *opinión común* entre los teólogos, lo mismo antiguos que modernos, que los pecados mortales *externos*, cometidos en día de fiesta, son *más graves* que los cometidos en días laborables. Sobre la segunda cuestión, es decir, sobre si todo pecado mortal *externo* lleva consigo dos malicias diversas de carácter grave, los teólogos se dividen en tres grupos o corrientes. El primer grupo de teólogos responde a la cuestión propuesta *afirmativamente;* el segundo *niega* que la circunstancia del día de fiesta comunique al pecado cometido una nueva malicia de carácter grave, y el tercero adopta una opinión intermedia, y distingue entre pecados externos *duraderos* y pecados *momentáneos*. La sentencia *más probable*, y la que se debe seguir *absolutamente* en la práctica, es la sentencia de los antiguos maestros, que está garantizada por las más poderosas autoridades y por la enseñanza tradicional, transmitida hasta nuestros días desde los primeros siglos del cristianismo. [151]

---

150 VIATOR A COCCALEO, *Tentamina theologico-moralia*, Lucae 1778, tom. 2 *De praeceptis Ecclesiae*, diss. 1 cap.8 num.3 pag.117.

151 «Respondeo *communem* esse sententiam, inter tum veteres cum recentiores, peccata lethalia extrinsece commissa die festivo esse *graviora*. An autem haec maior gravitas sumi debeat tanquam materia sacramenti poenitentiae necessaria, discusioni theologicae adhuc obnoxia est, et tripliciter quaestio resolvitur. Prima resolutio est affirmativa, altera negativa, tertia inter utramque mediat, quatenus inter peccata *momentanea et diuturna* distinguit... Peccata momentanea in hac sententia speciem non constituunt diversam, necessario manifestandam. Secus vero peccata secundi generis. Qualis sententia ex mox memoratis sit *probabilior*, et in praxi *absolute sequenda?* Respondeo eam esse caeteris aliis praeponendam, quae potioribus auctoritatibus munita est, et saecula vetustiora servarunt, et viri quoque in facultate theologica primi subselii tutati sunt. Porro sententia, quae circumstantiam diei festi per lethale peccatum violari *mortalem* dicunt, *potioribus auctoritatibus* fulcitur et *vetustate et scriptorum granditate opinionem* oppositam antecellit. Ea igitur *probabilitatem potiorem* praesefert, et in praxi *sequelam absolutam exigit*». *Op. cit.*, tom.2 diss.1 cap.8 num.4 pag.117s.

Conclusión

Éste es el último esfuerzo realizado en defensa de las enseñanzas de los antiguos acerca del pecado cometido en días de fiesta. Pero estas voces bien fundadas, por cierto, sobre documentos de los Santos Padres, de los grandes teólogos del medievo y de Concilios particulares, [152] van a quedar ahogadas por las ideas y por la doctrina propugnadas, cada día con mayor unanimidad, por los partidarios de la corriente moderna.

3. Estado actual de la cuestión

Sumario.—Actitud general de los Moralistas modernos.— Fernando de Castropalao.— Jacques Valentin.— Juan Cagnazzo.— Bartolomé Fumo.— Francisco Suárez.— Carlos René Billuart.— Juan de Lugo.— Conclusión.

Actitud general de los moralistas modernos

Los moralistas modernos se han apropiado la mentalidad iniciada en los comienzos del siglo 16 en torno al pecado cometido en días de fiesta, con lo que las enseñanzas de Cayetano y de Suárez han venido a constituirse en nuestros días en doctrina *communiter recepta*. Tanto es así, que los autores de los modernos manuales de Moral, generalmente, ni siquiera tocan este problema: lo consideran plenamente superado.

Así es que los moralistas modernos han llegado a enseñar concordemente los siguientes puntos o cuestiones:

a) el pecado no es *obra servil* propiamente dicha;

b) el pecado mortal, cometido en días de fiesta, no implica una nueva malicia de *carácter grave* contra la virtud de la religión;

---

152 No se puede negar que los Concilios particulares han alzado frecuentemente su voz contra los vicios y pecados que *profanan* los días de fiesta. Pero de aquí no se puede concluir que el pecado mortal, cometido en los días festivos, revista *dos malicias diversas de carácter grave*. Nos haríamos interminables, si quisiéramos enumerarlos todos. Pueden consultarse entre otros el *Concilium Coloniense* I (1536), part.9 cap.10: MANSI I. D., *Sacrorum Conciliorum nova et amplissima collectio* 32,1274; *Concilium Ravennatense* (1568), *De Festis*, cap.1: MANSI 35,594; *Concilium Florentinum* (1573), rubr. 11 cap.2: MANSI 35,734s; *Concilium Neapolitanum* (1576), cap. 10: MANSI 35,815; *Concilium Consentinum* (1579), cap. 6: MANSI 35,911; *Concilium Rothomagense* (1581), cap.3 num.5.7: MANSI 34, 621s; *Concilium Burdigalense* (1624), cap.4: MANSI 34,1530.

c) la circunstancia del día de fiesta aumenta *aliquantulum* la malicia del pecado cometido. [153]

Las dos primeras cuestiones han sido examinadas y expuestas anteriormente. Ahora nos queda por estudiar el tercer punto o cuestión, que se podría plantear del siguiente modo: ¿la circunstancia del día de fiesta aumenta la malicia del pecado cometido dentro de su misma especie, o le añade, más bien, una malicia *específicamente diversa* de carácter leve?

Si se examinan superficialmente los escritos de los teólogos que, siguiendo a Suárez y Cayetano, propugnan que el pecado mortal, cometido en días de fiesta, no lleva consigo una nueva malicia de carácter grave contra la virtud de la religión, se encontrarán afirmaciones que parecen excluir de dicho pecado *cualquier malicia* específicamente diversa. [154] Sin embargo, nos resistimos a creer que fuera éste el pensamiento de la mayor parte de ellos.

Fernando de Castropalao

Entre los que defienden, de modo claro y explícito, esta opinión, se puede contar al jesuíta Fernando de Castropalao († 1633). En efecto, este teólogo jesuíta enseña con plena claridad que el pecado mortal, cometido en día de fiesta, no implica *ninguna malicia* de carácter leve contra la virtud de la religión. [155]

---

153 HENNO F., O. F. M. (1720), afirma explícitamente que esta doctrina era ya *común* en su tiempo: «*Gravius* est peccatum commissum die dominico quam die feriato...; imo abstinendo an circumstantia diei *graviter vel leviter aggravet..., potest dici communis...* «HENNO F., *Theologia dogmatica, moralis et scholastica*, Venetiis 1719, tom.1 pag.406.

154 Juzgue el lector las expresiones siguientes: «Secunda sententia, multo probabilior, est negativa; et licet peccare in die festo aliquantulum culpam augeat, *non tamen mutat speciem*, nec ita notabiliter auget, ut circumstantia haec sit necessario detegenda in confessione». SÁNCHEZ TH., *Consilia seu Opuscula moralia*, tom.2 libr.5 cap.2, dub.3 num.2 pag. 111.

Casi con las mismas palabras se expresa Mayol: «Respondeo... non omne peccatum in die festo commissum induere malitiam sacrilegii; ideoque huiusmodi circumstantiam temporis sacri *nequaquam mutare speciem*, neque ita notabiliter aggravare, ut sit necessario detegenda ac explicanda in confessione». MAYOL I., *Summa moralis doctrinae thomisticae*: MIGNE J. P., *Theologiae Cursus completus*, tom.14 col.273.

155 «An autem *culpam venialem* contra religionem committat peccans in die festo? ...Credo *nullum contra religionem peccatum* committit, tametsi *intra eandem speciem* gravius. Priorem partem probo: quia non potest

Jacques Valentin

A esta misma sentencia parece adherirse Jacques Valentin († 1847), que admite como *más probable* la opinión, según la cual la circunstancia del día de fiesta no cambia la especie del pecado cometido. Lo que nos desconcierta es que, a renglón seguido, defienda este autor que la circunstancia del día de fiesta puede agravar *notablemente* la malicia de ciertos pecados, que se oponen de modo especial a la santificación de los días festivos. [156]

Creemos firmemente que la opinión *afirmativa* es la verdadera, y nos figuramos que, a pesar de la impresión contraria de algunas de sus afirmaciones, ésta es la opinión de la mayor parte de los seguidores de Suárez y Cayetano, que rechazan decididamente que el pecado mortal cometido en el día de fiesta lleva consigo una nueva malicia de *carácter grave*. Y es que se comprende fácilmente que muchos de estos autores no llegasen a enseñar claramente esta doctrina, porque su enseñanza vendría quizá a favorecer notablemente a los partidarios de la sentencia contraria, y constituiría sin duda una dificultad no despreciable para rechazar satisfactoriamente la doctrina enseñada comúnmente hasta el siglo 16, es decir, la doctrina según la cual el pecado cometido en días de fiesta implica una nueva malicia de *carácter grave* contra la virtud de la religión.

Juan Cagnazzo

En favor de la sentencia *afirmativa*, es decir, en favor de una nueva malicia de *carácter leve* contra la virtud de la religión, se declara a principios del siglo 16 el dominico Juan Cagnazzo († 1521). Efectivamente, Cagnazzo enseña con toda claridad que el pecado mortal cometido en día de fiesta reviste una nueva malicia de *carácter leve* contra el tercer mandamiento del decálogo, no por ser obra servil, pues lo es sólo en sentido metafórico, sino por oponerse al *fin del precepto dominical*. [157]

---

esse opus contra religionem peccatum, quatenus peccatum est, sed opus servile. Ergo peccatum quatenus tale non est *contra religionem festi*». CASTROPALAO F., *Opus morale*, part.2 tract.9 disp un., punct. 9 num.3 pag.70s.

156 VALENTIN J., *Examen raisonné ou Décisions théologiques...*, tom.1 cap.3 art.1 pag.131. Para mayor comodidad véase la nota 135 en que hemos transcrito el texto a que nos referimos.

157 CAGNAZZO I., *Summa tabiena, part.*1, *Circumstantia*, num.16 pag.745; num.48 pag.749.

Bartolomé Fumo

De la misma opinión es el también dominico Bartolomé Fumo († 1545). Fumo, en efecto, enseña que la circunstancia del día de fiesta no es necesario declararla en confesión, porque no añade al pecado cometido una nueva malicia de carácter grave. Sin embargo, dicha circunstancia comunica al pecado mortal una nueva malicia de *carácter leve*, por oponerse al *fin del precepto*, es decir, por hacer ridículo el precepto dominical. [158]

Francisco Suárez

Más claramente aún, si cabe, se expresa Francisco Suárez († 1617). El eximio teólogo jesuíta se propone explícitamente la cuestión «an peccatum commissum in die festo habeat ex illa circumstancia temporis *aliquam peculiarem malitiam*», [159] y la resuelve *afirmativamente*, fijando muy atinadamente el origen de esta malicia, no en el derecho positivo, sino en la ley natural. En efecto, siendo el domingo y, en general, el día festivo un tiempo dedicado especialmente al culto divino, la misma ley natural exige que ese tiempo sea verdaderamente santificado. Ahora bien, todo pecado se opone a esta santificación exigida por la ley natural. Y de aquí resulta que el pecado mortal, cometido en día de fiesta, implica una malicia especial de *carácter leve* contra el tiempo sagrado y, por ende, contra la *virtud de la religión*. He aquí sus palabras:

> «Cum dies festus sanctificatus sit Deo, ut Scriptura loquitur, *eadem naturalis prohibitio* in illo locum habet ultra omnem positivam; ergo ratione illius habebit omne peccatum in festo commissum *specialem deformitatem* contra temporis sanctitatem, ac subinde *contra religionem*... Nihilominus tamen dicendum est, ex hoc capite non habere peccatum in die festo commissum *novam malitiam mortalem* contra religionem». [160]

Carlos René Billuart

Ya en el siglo 18, Carlos René Billuart, O. P. (1685-1757) defiende con claridad esta misma opinión. Ante todo, Billuart enseña que el pecado mortal, cometido en día de fiesta, es *más grave* que

---

158 FUMUS B., *Summa quae aurea armilla inscribitur, Festum,* num.12 fol.219v; num.23 fol.221r.

159 SUAREZ F., *Opera omnia,* tom.13 tract.2 libr.2 cap.18 num.12 pag.330.

160 *Op. cit.,* tom.13 tract.2 libr.2 cap. 18 num.15s. pag.331.

el cometido en días de labor; y la razón estriba en que el pecado mortal se opone al *fin del precepto* dominical. Esta oposición o repugnancia, que dice el pecado con respecto al fin del precepto, comunica al pecado cometido *cierta deformidad o malicia.* Ahora bien, esta malicia es de *diversa especie,* ya que procede de la oposición que dice el pecado con respecto al fin del precepto dominical. [161]

Los moralistas modernos no se cuidan ya de este problema. Sin embargo, creemos que todos ellos admitirán que el pecado mortal, cometido en día de fiesta, adquiere una nueva malicia de *carácter leve,* ya que ésta es una conclusión a la que lógicamente deben llegar todos cuantos sostienen que el pecado, cometido en día de fiesta, es *más grave* que el cometido en día de labor. [162]

Juan de Lugo

Ningún teólogo ha tratado esta cuestión más atinadamente que el cardenal jesuíta Juan de Lugo († 1660). Como vimos anteriormente, el gran teólogo jesuíta admite, como principio general, que el pecado mortal, cometido en día de fiesta, no reviste una nueva malicia de *carácter grave,* pero admite al mismo tiempo, como tesis indubitable, que la circunstancia del día de fiesta agrava *aliquantulum* la malicia del pecado cometido y, por consiguiente, que comunica a ese pecado una nueva malicia de *carácter leve* contra la virtud de la religión. [163]

Enseña, además, muy acertadamente que, si la circunstancia del día de fiesta aumenta la malicia del pecado cometido, lógicamente se debe admitir una nueva malicia contra la virtud de la religión, al menos de *carácter leve.* Y a los que, admitiendo la primera parte, se empeñan en rechazar su conclusión, les dirá muy certeramente:

161 Billuart, C., *Summa Sancti Thomae,* tom.4 pag.697ss.

162 En nuestros días ha tocado incidentalmente esta cuestión Bonet Llach, que se adhiere decididamente a la opinión de Suárez. Véase Bonet Llach R., *De sanctificatione festorum ..,* pag.40 not.1. Esta misma doctrina sostiene claramente Genicot E. - Salsmans I., *Institutiones theologiae moralis,* vol.1 num.282 pag.224.

163 Lugo I., *Disputationes scholasticae et morales,* tom 5 *De paenitentia, iustitia et iure,* disp.16 sect.12 num 519 pag.125.

«Si dies festus sit circumstantia *notabiliter aggravans*, debet, meo iudicio, in omni sententia explicari in confessione: non potest enim notabiliter aggravare quin eo ipso det malitiam gravem *alterius speciei*, quia gravitas illa maior, quae provenit fornicationi, v. g., ex die festo, non est *ex motivo temperantiae, sed religionis*, cui opponitur peccatum illud contra reverentiam debitam diei sacro. Ergo, si additur gravitas notabilis ex illo capite, illa sufficiet ad dandam speciem malitiae gravis *contra religionem*». [164]

Es verdad que el cardenal jesuíta se refiere explícitamente, en este pasaje, sólo a los casos que aumentan *notablemente*, es decir, *gravemente*, la malicia del pecado mortal, cometido en día de fiesta; pero también es innegable que su argumentación conserva toda su fuerza y validez, cuando se aplica a los casos, en que no se agrava notablemente, sino levemente la malicia del pecado cometido. Por lo demás, ésta es indudablemente la tesis del cardenal De Lugo, ya que lo enseña expresamente en otro lugar cuando dice:

«Adverte secundo, negari non posse quod circumstantia illa, per se loquendo et seclusa ignorantia vel inadvertentia, aggravet aliquantulum, ac per consequens det malitiam *specialem* sacrilegii saltem *levem*..., quia... *quolibet peccato mortali* profanatur dies Deo sacra et peculiariter destinata ad Dei cultum». [165]

Conclusión

Concluyamos, pues, que la circunstancia del día de fiesta comunica al pecado mortal una malicia especial de *carácter leve* contra la virtud de la religión.

Sobre este punto se podría aún plantear una nueva cuestión: ¿adquiere el pecado esa malicia especial, porque profana el *tiempo sagrado* o, más bien, por oponerse al *fin del precepto* dominical?

Este problema es de escasa importancia; más aún, se nos antoja que es más bien cuestión de nombre. Efectivamente, los días festivos constituyen el *tiempo sagrado*, es decir, el tiempo dedicado al culto divino. Ahora bien, los días festivos son tiempo sagrado precisamente por estar dedicados al culto divino; pero este culto se tributa a Dios, mediante el cumplimiento del precepto domini-

164 *Op. cit.*, disp.16 sect.12 num.518 pag.124.
165 *Op. cit.*, disp.16 sect.12 num.519 pag.125.

cal, es decir, el precepto dominical convierte en sagrados los días de fiesta. Por consiguiente, cuando decimos que el pecado profana el *tiempo sagrado*, no expresamos un concepto realmente diverso del que emitimos al afirmar que el pecado se opone al *fin del precepto* dominical, que no es otro que el culto divino. [166]

V. Recapitulación

Con este recorrido ponemos término a nuestro estudio en torno al pecado, cometido en días de fiesta. Si, desde estas alturas, dirigimos ahora una mirada retrospectiva sobre cuanto llevamos expuesto, quizá lo primero que salta a la vista es lo complicado del problema estudiado. Los Santos Padres y, en general, los teólogos anteriores al siglo 16, enseñan comúnmente que el pecado es *obra servil* propiamente dicha, y que, por lo mismo, quebranta dos preceptos diversos.

Supuesto ya esto, cabe preguntar: ¿el pecado es obra servil por derecho divino o, más bien, por derecho eclesiástico? Los teólogos anteriores al siglo 16 insinúan este problema, pero no lo resuelven con claridad. Diríase con todo, que lo es por su misma naturaleza, es decir, «*in quantum impediunt applicationem hominis ad divina*». [167] Sea de ello lo que fuere, lo que realmente no puede ponerse en duda es que hasta el siglo 16 la opinión común enseña que quien comete un pecado mortal en día de fiesta se hace reo de *dos malicias graves específicamente diversas*.

A principios del siglo 16, tuvo comienzo una nueva opinión, que fué abrazada inmediatamente por muchos teólogos, hasta convertirse en doctrina común en nuestros días. Esta opinión, transmitida sin interrupción hasta nuestros días, pretende que el pecado no es obra servil o, por mejor decir, que lo es sólo en *sen-*

166 Esto mismo viene quizá a enseñar el Doctor Eximio, cuando dice que por estar los días de fiesta dedicados al culto divino, «habebit omne peccatum in die festo commissum *specialem* deformitatem *contra temporis sanctitatem*, ac subinde *contra religionem...*» SUÁREZ F., *Opera omnia*, tom.13 tract.2 libr.2 cap. 18 num 15 pag.331.

167 THOMAS AQUINAS (S), *Summa Theologica*, 2-2 quaest.122 art.4 ad 3: *Opera omnia*, tom.3 pag.425.

tido metafórico y, por lo mismo, que el pecado mortal, cometido en días de fiesta, no reviste *dos malicias graves específicamente diversas.* Esta continuidad en la enseñanza de esta doctrina queda perturbada, a fines del siglo 17 y durante todo el siglo 18, por un pequeño grupo de moralistas, que se esfuerzan por resucitar las enseñanzas de los Santos Padres y de los teólogos del medievo.

Más difícil aún es el problema planteado por aquellos otros moralistas, que sostienen que el pecado no es obra servil, pero que quebranta *gravemente* el precepto de santificar las fiestas. Para estos autores el pecado no se dirige contra el precepto *negativo* de abstenerse de las obras serviles, sino contra el precepto *afirmativo* de honrar y dar a Dios el culto debido. Pero aun entre los defensores de esta sentencia no hay perfecto acuerdo. Efectivamente, algunos enseñan que el pecado quebranta el tercer mandamiento, por oponerse al *fin del precepto* dominical; otros en cambio, pretenden que lo quebranta por oponerse directamente y por profanar el *tiempo sagrado.* Parece que ambas sentencias no se distinguen realmente.

Hoy se enseña *comúnmente* que el pecado mortal no es obra servil, sino en sentido metafórico y, por consiguiente, que no quebranta el precepto de abstenerse de las obras serviles. Se defiende asimismo comúnmente que el pecado mortal, cometido en día de fiesta, no implica una nueva malicia de *carácter grave* contra el precepto dominical. Con todo, creemos que hay que convenir con el cardenal De Lugo y Suárez en que el pecado mortal, cometido en día de fiesta, reviste una nueva malicia de *carácter leve* contra la virtud de la religión, por oponerse al culto debido al Señor en los días festivos.

Quizá lo que más poderosamente llama la atención, al estudiar el problema del pecado cometido en días de fiesta, es el comprobar que, hasta el siglo 16, se consideró *comúnmente* el pecado como obra servil, opinión que, a partir del siglo 16, ha venido rechazándose sin grande oposición hasta nuestros días, en que se admite como verdadera la sentencia contraria.

Y ¿qué pensar ahora de estas dos opiniones? ¿Cuál de ellas es la verdadera?

No podemos admitir que estuvieran en el error los Santos Padres y los grandes maestros del medievo; por otra parte, tampoco nos es lícito pensar que sea errónea la sentencia que se viene enseñando por los más y mejores moralistas a partir del siglo 16. Cree-

mos, más bien, que ambas sentencias son verdaderas, cada una en su tiempo respectivo. Y lo explicamos. Se trata de saber si el pecado es o no es obra servil. Ahora bien, nuestra Madre la Iglesia nunca ha determinado *oficialmente* el contenido o alcance y la extensión del concepto *opus servile*, y, por lo mismo, habrá que extraerlo de los decretos y Concilios particulares, de la enseñanza común de los teólogos y canonistas y de la mentalidad de los pueblos y lugares. [168]

Queda ya suficientemente demostrado cuál fue el pensamiento de los Santos Padres y teólogos anteriores al siglo 16; por otra parte, los decretos y Concilios particulares no se oponen, sino que más bien se muestran favorables a la doctrina del *pecado-obra servil*, a lo largo de los quince primeros siglos de historia de la Iglesia. Finalmente, nos figuramos que la mentalidad del pueblo cristiano estaría de acuerdo con la mentalidad y las enseñanzas de los maestros y teólogos, que brillaron en la Iglesia durante ese largo período. Se impone, pues, la conclusión de que el pecado mortal, cometido en día de fiesta, fue considerado comúnmente, hasta el siglo 16, como verdadera obra servil y, por lo mismo, lo fue en realidad.

Lo contrario debemos pensar con respecto al período que se inició en los comienzos del siglo 16. Efectivamente, los más y mejores teólogos de este período enseñan concordemente que el pecado mortal, ni es *verdadera obra servil*, ni quebranta *gravemente* el tercer mandamiento del decálogo. Por otra parte, ni los decretos de los Concilios particulares, ni la mentalidad del pueblo cristiano, han mantenido una actitud opuesta a las enseñanzas de los teólogos de este período. Por consiguiente, modernamente el pecado ni se considera ni es en realidad verdadera obra servil.

---

168 «Conceptus operis servilis nunquam determinatus est generaliter ab Ecclesia definitione aliqua auctoritativa, sed ex *particularibus decretis, locorum consuetudinibus, theologorum communi sententia colligendus est*». ZALBA M., *Theologiae moralis summa*, vol.1 num.2019 pag 975. Véase también TANQUEREY A., *Synopsis theologiae moralis et pastoralis*, Romae 1919, tom.2 num.1037 pag.606.

B. La intención o «finis operantis» y las obras serviles

Sumario. – I. El problema antes del siglo 16.— II. Origen y desarrollo de una nueva mentalidad. — III. Un meritorio esfuerzo por un sistema intermedio.— IV. Recapitulación.

En las páginas precedentes, hemos tratado de poner de relieve las relaciones existentes entre el pecado y el día de fiesta y, más en particular, hemos querido resolver la cuestión de si el pecado es obra servil. Ahora, continuando sobre esa misma línea vamos a ver de determinar el influjo del *finis operantis* sobre el carácter servil o liberal de las obras materiales realizadas en días de fiestas.

En este estudio vamos a emplear frecuentemente la expresión *finis operantis*. Pero ya, antes de entrar en materia, creemos oportuno prevenir al lector que a esta expresión damos una amplitud mayor de la que posee, ya que con ella queremos significar, no sólo la intención del agente, sino también varias otras circunstancias externas a la obra ejecutada. Lo hacemos así, por razón de brevedad, es decir, para comprender dichas circunstancias bajo una sola expresión, y más principalmente por ser la intención o *finis operantis* la principal y más eficaz de las circunstancias, y porque varias de ellas dependen en gran parte de la intención del agente. Así, el que una obra produzca *fatiga, descanso o alivio,* e igualmente el que el ejercicio de una actividad constituya una obra de *oficio o profesión,* más bien que una obra de *afición o recreo,* depende en gran parte, si no únicamente, de la intención o *finis operantis.*

También es necesario que adelantemos al lector la noción de obra servil, ya que nos proponemos determinar la relación que existe entre ella y el *finis operantis.* Por otra parte, por el momento, nos es imposible ofrecer al lector una noción exacta y precisa, puesto que precisamente tratamos de investigar y descubrir el verdadero concepto de obra servil. Con todo, diremos que por obra servil se entiende, expresándonos de modo vago y genérico, toda *obra manual* o *trabajo mecánico* prohibido por la Iglesia en orden a la recta santificación de los días de fiesta. Por obras liberales, en cambio, entendemos ciertas obras *menos materiales* y *más*

espirituales, que se ejecutan principalmente por medio de las facultades del alma, y que la Iglesia no prohibe en los días de fiesta.

Nos hemos de referir también algunas veces a las *obras comunes*, que son aquellas obras de *naturaleza incierta o dudosa*, que se nos presentan como *intermedias* entre las serviles y liberales. De estas obras vamos a tratar en este estudio incidentalmente, ya que la importancia y amplitud, que revisten, exigen un estudio independiente.

Supuestas ya estas nociones, nos preguntamos: ¿puede el *finis operantis* modificar la naturaleza de las obras, de manera que las comunes se conviertan en serviles o liberales, y éstas dejen de ser lo que son, para convertirse respectivamente en liberales o serviles? Estamos muy acostumbrados a recibir respuesta negativa. Efectivamente, los manuales y tratados de Moral, a partir del siglo 16, enseñan casi invariablemente que el *finis operantis* y las demás circunstancias externas, que acompañan a la obra ejecutada, no tienen nada que ver con su carácter servil o liberal. [169]

¿Pensaron así los Santos Padres y los teólogos anteriores al siglo 16?

I. El problema antes del siglo 16

Sumario. 1. Pensamiento de los Santos Padres.— 2. Pensamiento de los Teólogos del siglo 13.— 3. Pensamiento de los Teólogos de los siglos 14 y 15.— 4. Mitigación del sistema de Ricardo de Middleton.—5. Conclusión.

¿El pecado es obra servil? Ya hemos visto cómo los Santos Padres y los Teólogos anteriores al siglo 16 lo afirmaban comúnmente. En los comienzos del siglo 16, se operó en la mentalidad de los teólogos un cambio brusco en torno a esta cuestión. Tanto es así, que son contados los autores que, a partir de esa fecha, permanecen fieles a las enseñanzas de los Santos Padres y Teólogos del medievo.

En la cuestión que ahora nos ocupa, se observa casi el mismo fenómeno. Efectivamente, desde ahora podemos anticipar al lec-

---

169 San Alfonso, por ejemplo, se expresa así: «1.º *Impertinens* est ad rationem operis servilis utrum fiat *ex lucro an ex recreatione, ex hac an* ista intentione pia, vana et turpi... 2.º *Impertinens* quoque est sive fiat *cum defatigatione et labore sive non, sive brevi sive longo tempore, etc.* Quia nihil horum mutat naturam operis». ALPHONSUS M. DE LIGORIO (S), *Theologia moralis*, E. GAUDÉ L., Romae 1905, tom.1 libr.3 num.274 pag.552.

tar que la doctrina enseñada por los autores anteriores al siglo 16, especialmente por los teólogos de los siglos 14 y 15, no concuerda con las enseñanzas tradicionalmente transmitidas hasta nuestros días a partir del siglo 16.

1. Pensamiento de los Santos Padres

Sumario – San Ireneo.— San Gregorio Niseno.— San Barsanufio.— San Agustín.— Wilfrido Estrabón.— San Pedro Damiano.—Conclusión.

En los escritos de los Santos Padres no se encuentra explícitamente la cuestión que nos hemos propuesto; pero no faltan textos patrísticos, que parecen apoyar claramente la sentencia que propugna que el *finis operantis*, particularmente la intención de lucro, tiene virtud para transformar la naturaleza de las obras, ejecutadas en días de fiesta.

Entre los Padres griegos podemos citar a San Ireneo, San Gregorio Niseno y San Barsanufio, y entre los latinos, al gran obispo africano San Agustín, al monje Estrabón y a San Pedro Damiano.

San Ireneo

El gran obispo de Lión, San Ireneo, tiene un concepto bastante peregrino de la obra servil. Combatiendo a los judíos, que creían que el precepto del descanso prohibía curar en sábado, les asegura con toda decisión que la Ley manda únicamente abstenerse de las obras serviles. Ahora bien, por obra servil se ha de entender la *avaricia o codicia* con que el hombre realiza en sábado sus negociaciones y cualquier obra terrena y temporal:

> «Non enim prohibebat Lex curari homines sabbatis ...; sed et mutorum animalium curationem non prohibebat... Continere enim iubebat eos Lex ab omni opere servili, id est, ab *omni avaritia*, quae per negotiationem et reliquo terreno actu agitur... [170]

San Gregorio Niseno

Casi dos siglos más tarde, San Gregorio Niseno nos regala con ideas y expresiones, que se acercan no poco al concepto de obra servil, propuesto por el santo obispo de Lión. Efectivamente, San

---

170 Irenaeus (S), *Contra haereses*, libr.4 cap.8 num.2: PG 7, 994.

Gregorio enseña que el descanso sabático fue impuesto a los judíos para coartar la desmedida *sed y codicia de riquezas* con que el pueblo judío salió de Egipto. Despojados de todos sus bienes, los judíos salieron del lugar de su destierro con una sed insaciable de riquezas. Con el precepto del descanso semanal vino el Señor a restringir algo esas ansias, y a dar oportunidad a los judíos para elevar su mente y su corazón hacia las cosas del cielo. [171]

San Barsanufio

Ni es otro el parecer del monje y anacoreta palestinense San Barsanufio (†550). En sus *Cartas espirituales*, responde a uno de sus discípulos, que deseaba saber si era pecado trabajar en domingo:

> «Pour ceux qui travaillent selon Dieu, ce n'est pas un péché, car l'Apotre a dit: Nous travaillons jour et nuit afin de n'etre à charge à personne; pour ceux au contraire qui agissent *par mépris, par cupidité, par esprit de lucre*, c'est un péché...» [172]

San Agustín

No menos pulcramente se expresa el gran obispo africano San Agustín. El descanso sabático posee, en la mente del santo obispo de Hipona, una belleza admirable, que se debe a la hermosa interpretación alegórica y espiritual que hace sobre el concepto de obra servil. Efectivamente, el descanso sabático es figura del descanso eterno de los bienaventurados; por eso, los cristianos deben observar este descanso *espiritualmente*, absteniéndose de toda obra servil. Ahora bien, la obra servil débese entender en sentido, no material, sino espiritual, y si alguien no lo creyere, que oiga al Maestro que dice: *quien comete el pecado, siervo es del pecado* [173]. Pero obra servil es, no sólo la obra torpe e ini-

---

171 «Sabbatum datum est eis ad sedandum *nimium* quo tenebantur *pecuniae studium*. Nam cum populus pauper egressus esset ex Aegypto, et nihil haberet praeter ea quae commodato acceperat ab aegyptiis, unusquisque operam dabat ut continenti atque assiduo labore sibi divitias pararet. Quamobrem ait: Sex diebus operaberis, die autem septimo non facies ullum opus in eo [Ex 23,12].» GREGORIUS NYSSENUS (S), *Testimonia adversus Iudaeos*, cap.13: PG 42, 222.

172 El texto que citamos lo tomamos de PARGOIRE J., *Argia*: DictArch ChretLit 1, 2809. Véase también DUMAINE H., *Dimanche*: DictArchChretLit 4, 949s.

173 Io 8, 34.

cua, sino también todas aquéllas otras que, teniendo apariencia de obras buenas, se ejecuten con miras al *provecho temporal* y no al descanso eterno. Por consiguiente, quien con miras a una *ganancia o provecho terreno* se entrega a una obra cualquiera, obra *servilmente* y, por lo mismo, no observa el descanso sabático.

> «Iam vero donum Dei, quod est Spiritus Sanctus, promittit vitam aeternam, quae sabbato figuratur: unde nos sabbatum *spiritualiter observamus* si non faciamus opera servilia. Ab his enim etiam carnali intellectu iudaei sabbato prohibentur. Qui autem *spiritualia* vult intelligere opera servilia, audiat Dominum dicentem: Omnis qui facit peccatum, servus est peccati [Io 8, 34]. Peccatum autem non solum illud est quod in turpi aut iniquio facto apparet hominibus, sed etiam si habeat speciem boni operis et tamen *propter mercedem temporalem* fiat, non propter requiem sempiternam. Quodlibet enim quisque facit, si hoc animo facit, ut *terrenum emolumentum* consequatur, *serviliter facit*, et ideo sabbatum non observart... [174]

Wilfrido Estrabón

Aunque no con la elegancia y claridad del gran obispo africano, el monje benedictino Wilfrido Estrabón viene a atribuir al *afán del lucro terreno* un cierto influjo sobre el carácter servil de las obras ejecutadas en día de fiesta. Esto precisamente habría enseñado el Divino Maestro, cuando los judíos le acusaban de profanar el sábado:

> «Competenti exemplo solvit quaestionem, ut eos ostendat sabbatum violare *in opere cupiditatis*, qui eum violare arguunt *in opere caritatis*». [175]

San Pedro Damiano

Y ya en el siglo 11, San Pedro Damiano vuelve a insistir en el mismo pensamiento del monje Estrabón. Efectivamente, después de haber enseñado que el cristiano debe interpretar *espiritualmen-*

---

174 AUGUSTINUS (S), *Sermones de Scripturis*, serm.33 num.3 cap.3s: PL 38, 208. Véase también PETTIRSCH F., *Das Verbot der «opera servilia» in der Heiligen Schrift und in der altkirchlichen Exegese*: ZschrKathTheol 69 (1947) 436ss.

175 STRABO WALAFRIDUS, *Bibliorum sacrorum glossa ordinaria*, tom.5 col 220; IDEM, *Glossa ordinaria in Evangelium secundum Matthaeum*: PL 114, 125.

te el descanso sabático, afirma que éste se observa, absteniéndose *a laboriosa rerum temporalium cupiditate* y desechando del espíritu y del pensamiento la *preocupación de los negocios seculares*.[176]

Conclusión

Concluyamos, pues, que *ni la avaricia, ni la preocupación o codicia de bienes temporales, ni la intención o afán de lucros terrenos*, pueden considerarse como circunstancias o elementos extraños al carácter servil o liberal de las obras ejecutadas en días de fiesta.

No es, por consiguiente, completamente exacto lo que afirma el jesuíta P. Berte:

> «Avant le 13e siècle la notion d'oeuvre servile est surtout empirique *et l'on n'y trouve rien sur l'influence que pourrait exercer le caractère lucratif ou recréatif de l'oeuvre accomplie*». [177]

2. Pensamiento de los Teólogos del siglo 13

Sumario.– Alejandro de Hales.— Santo Tomás de Aquino.— San Buenaventura.— Ricardo de Middleton.

No es fácil hallar en los escritos de los grandes maestros del siglo 13, y mucho menos en los teólogos de los siglos anteriores, conceptos tan claros como los de San Barsanufio y San Agustín en torno al influjo del *finis operantis* o intención de lucro sobre la naturaleza de la obra servil.

Alejandro de Hales

Esta dificultad la encontramos en Alejandro de Hales, si bien el maestro franciscano parece aceptar este influjo, al permitir

176 «Post iuge vero sacrificium sabbatum ponitur, videlicet ut ab omni operis servilis executione vacetur. Christiano vero *spirituale sabbatum agere, est a laboriosa rerum temporalium quiescere..., saecularium negotiorum pondus de mentis cervice proicere*». PETRUS DAMIANUS (S), *Epistolarum libri octo*, libr.4 epist.16:PL 144, 332.

177 BERTE P., *A propos des oeuvres serviles. La recherche du gain influe-t-elle sur leur détermination?*: NouvRevTheol 63(1936) 35.

ciertas obras y trabajos, con tal que se realicen *desinteresadamente y por motivos de piedad.* [178]

Santo Tomás de Aquino

Con idéntica dificultad tropezamos, al tratar de descubrir el pensamiento del Angel de las Escuelas, Santo Tomás de Aquino, sobre el presente problema. Hay autores que cuentan al Angélico entre los que niegan que el *finis operantis* sea elemento capaz de decidir del carácter servil o liberal de las obras, realizadas en día de fiesta. Entre éstos podemos citar al cardenal Cayetano y al también dominico José Mayol, que interpretan el silencio del Santo Doctor sobre el particular como argumento decisivo en favor de dicha sentencia [179]. Otros autores son de opinión contra-

---

178 «Si autem quaeratur de operibus quae *ex suo genere servilia* sunt, et fiunt *causa pietatis*, ut portare lapides ad aedificandas ecclesias et construere hospitalia et domos religiosas..., utrum licita sint die dominica: dicendum est sicut prius de sabbato...: sabbatum propter hominem factum..., sabbatum custodire praeceptum est, ut si necessitas fuerit, non sit reus qui violaverit». ALEXANDER DE HALES, *Summa theologica*, tom.4 part.2 inq.3 tract.2 sect.1 quaest.2 tit.3 art.2 pag.503.

Reconocemos que este texto no es suficientemente claro, para demostrar el influjo del *finis operantis;* sin embargo, Delhaye lo interpreta con las siguientes palabras: «Elle [Summa Fr. Alexandri] interdit les *mechanica opera* selon les idées nouvelles en cette matière, mais elle fait *si peu de ce critère une règle absolue* qu'elle ne l'applique pas si ces travaux manuels se font *dans un but désintéresé.* Sans doute, dit ce *Somme,* les activités matérielles sont serviles de par leur nature, mais construire des églises, des hospices, des maisons religieuses est permis le dimanche *en raison du but charitable...* On le voit donc, la *Summa* tient compte de *l'aspect financier des activités* et lui donne même la *prééminence sur l'aspect générique,* puisque c'est lui qui détermine la *licéité des travaux manuels*». DELHAYE PH., *Le repos dominical*: AmClerg 68(1958) 232.

179 «Minus ergo bene distinxerunt quidam opus servile in formaliter et materialiter servile penes finem lucri seu mercedis... Propter quod divinum auctoris ingenium nunquam..., tractans de servilibus operibus, *meminit lucri aut mercedis*». THOMAS DE VIO (CARD. CAIETANUS), *Summa theologica..., cum commentariis...*, 2-2 quaest.122 art.4: *Sancti Thomae... opera omnia...*, tom.9 pag.485 num.19. Véase también *Op. cit.*, num.21. Más claramente se expresa Mayol: «D. Thomas... tractans quaenam opera, et quomodo servilia sint licita in festo, *nunquam meminit lucri aut mercedis; quod sane non omisisset si iudicasset propter hoc reddi illicita.*» MAYOL I., *Summa moralis*: MIGNE J. P., *Theologiae cursus completus*, tom.14 col.296.

ria, y creen ver en el silencio del Angélico una aprobación del influjo positivo del *finis operantis* sobre la naturaleza de las obras.[180]

Es incuestionable que Santo Tomás guarda el más absoluto silencio sobre el problema que nos ocupa; en sus escritos no encontramos nada que sea positivamente favorable o contrario al mencionado influjo del *finis operantis* [181]. Por lo mismo nos parece imposible resolver este problema, fundándonos únicamente en sus escritos. Si en el siglo 13 hubiéramos descubierto una opinión clara y bien definida a favor del influjo del *finis operantis*, no dudaríamos en considerar el silencio del Angélico como una aprobación manifiesta de semejante opinión. Pero no acabamos de ver con claridad la mentalidad dominante durante el siglo 13 y siglos anteriores; por eso no nos atrevemos a pronunciarnos a favor de la sentencia que propugna el influjo del *finis operantis*. Por otra parte, su noción de obra servil y liberal parece atender *únicamente a los elementos materiales objetivos.* [182]

---

180 «S. Thomas rationem abstinendi ab opere servili... repetebat ex impedimento vacandi rebus divinis, *nec omnino alienus erat a conceptu laboris servilis dependentis a mercede*». ZALBA M., *Theologiae moralis summa,* vol.2 Matriti 1953, num.174 pag.191. Idéntica actitud adopta PAVLIC J., *Das Gebot der christlichen Sontagsruhe,* Rom 1946, pag.10.

181 Por eso juzgamos que es inútil aducir textos tomistas a favor de una u otra sentencia. Algunos, para demostrar que el Angélico era favorable al influjo del *finis operantis*, proponen el texto siguiente: «Alia vero servitus est qua homo servit homini. Est autem homo alterius servus non secundum mentem, sed secundum corpus... Et ideo opera servilia... dicuntur opera corporalia in quibus unus homo *alteri servit*». THOMAS AQUINAS (S), *Summa theologica,* 2-2 quaest.122 art.4 ad 3: *Opera omnia,* tom.3 pag.425. Este texto se presta, es verdad, a fantasear; pero nos parece que su sentido coincide totalmente con el del texto siguiente: «Ad secundum dicendum quod opera servilia mystice intelliguntur peccata; sed ad litteram opera servilia dicuntur ad quorum exercitium *servos deputatos habemus...*» THOMAS AQUINAS (S), *Commentum in tertium librum Sententiarum,* dist.37 quaest.1 art.5 ad 2 quaestiunc.2: *Opera omnia,* tom.7 pag.429.

182 Así piensa, entre otros, M. Michaud, que se expresa en los siguientes términos: «Il [saint Thomas] fait une part notable à la coutume dans l'interprétation du précept. Quant à décider si *le gain ou le salaire qualifie une oeuvre de servile, saint Thomas n'en dit rien*». MICHAUD M., *Les oeuvres serviles: Le jour du Seigneur,* Paris 1948, pag.225. Véase también MICHAUD H., *Les oeuvres «serviles» interdites le dimanche:* RevApol 62(1936) 470.

San Buenaventura

Contemporáneo del Angélico, el seráfico Doctor San Buenaventura parece insinuar bastante claramente el problema y apuntar su opinión acerca del mismo. Efectivamente, el seráfico Doctor enseña que el domingo fue instituído para que el cristiano, apartándose de los negocios terrenos, se entregue realmente a las obras del culto divino. La Iglesia, por lo demás, prohibe las obras y negocios terrenos y les da el nombre de serviles, principalmente, cuando por medio de ellos busca el cristiano con codicia el *lucro de la tierra.*

> «Ut igitur... reverentia cultus soli Deo exhiberetur, praefixa fuit dies dominica, in qua populus christianus specialiter vacaret ad cultum Dei et praetermitteret *terrena negotia,* quae animam distrahunt ne Deo intendat. Unde illa opera praecipue inhibentur ab Ecclesia; et talia dicuntur servilia, illa maxime in quibus homo *inhiat terrenis lucris,* et quae sunt praeter necessaria...». [183]

Más claramente aún, se expresa en otro lugar, tratando de los juegos y diversiones. Efectivamente, existen en opinión del seráfico Doctor siete especies de obras mecánicas o serviles, y entre ellas hay que clasificar las escenas u *obras teatrales,* que comprenden toda clase de juegos y diversiones. Ahora bien, las obras realizadas *por puro pasatiempo o diletantismo,* concluye San Buenaventura, no son serviles, porque la Iglesia nos las concede, condescendiendo con nuestra afición y propensión hacia ellas. [184]

Concluyamos, pues, que, en opinión de San Buenaventura, el *finis operantis* ejerce algún influjo sobre la naturaleza de las obras y trabajos, que el cristiano realiza en días de fiesta.

---

183 BONAVENTURA (S), *Commentaria in quatuor Libros Sententiarum,* In 3 dist.37 art.2 quaest.3 dub.3: *Opera omnia,* tom.3, Ad Claras Aquas 1887, pag.832.

184 «Dico autem opera servilia opera mechanica, quae sunt septem... Modo dico quod in omnibus istis sunt quaedam quae sunt *merae servilitatis;* quaedam quae sunt *continuae necessitatis;* quaedam quae sunt *merae iucunditatis*... Illa vero quae sunt *merae iucunditatis,* sunt permissa, non prohibita; quia propter pronitatem nostram permittuntur ab Ecclesia». BONAVENTURA (S), *Collationes de decem praeceptis,* coll.4 num.9s: *Opera omnia,* tom.5, Ad Claras Aquas 1891, pag.521.

Ricardo de Middleton

Con mucha mayor claridad y perfección que el seráfico Doctor, expone su pensamiento su discípulo Ricardo de Middleton. Su exposición no ofrece la más mínima duda acerca del influjo del *finis operantis*. Los teólogos posteriores han de seguir la línea por él trazada; por eso nos vamos a detener a exponer ámplia y detalladamente su doctrina.

Ante todo, Ricardo admite tres clases de obras serviles en sentido literal: obras serviles *simpliciter* o *materialiter*, obras serviles *formaliter* o *finaliter* y obras serviles *materialiter* y *formaliter* al mismo tiempo. El que una obra sea *materialmente* servil depende únicamente del *fin esencial propio y próximo*, a que tiende la obra por su misma naturaleza, es decir, por sus mismos elementos materiales; en cambio, para conocer, si una obra es *formalmente* servil o liberal, se debe atender solamente al *fin propio y próximo*, a que tiende la obra humana, por razón de la intención o *finis operantis*. Así, una obra, que se realiza propia y próximamente con miras al *lucro o provecho temporal* del propio agente, es realmente obra servil, aun cuando considerada en sí misma sea de orden espiritual. Por el contrario, una obra materialmente servil, ejecutada próxima y propiamente con miras al *provecho o ganancia del alma*, es más liberal que servil y, por lo mismo, se puede realizar lícitamente en los días de fiesta.

El precepto de abstenerse de las obras serviles recae, pues, principalmente sobre las obras que son *materialiter* y *formaliter* serviles al mismo tiempo y, por consiguiente, hay que abstenerse de ellas sopena de pecado mortal. Recae también ese precepto sobre las obras *materialmente* liberales cuando son *formalmente* serviles, pero su prohibición no es tan rigurosa; por eso quien obrara de esta suerte quebrantaría el precepto de abstenerse de las obras serviles, pero no cometería pecado mortal, a no ser que con ello se opusiera notablemente al culto divino. [185]

---

185 «Dico quod opus servile opponitur operi liberali, et tam unum opus quam aliud, quantum ad rationem servilitatis, maxime debet pensari ex *proximo et proprio fine*, ita quod ratione proximi et proprii finis non accidentalis, quem constituit intentio agentis, sed essentialis quem principalius respicit, *quantum est ex parte sua*, debet iudicari opus *simpliciter* servile vel liberale: et ratione finis proximi, quem constituit *intentio agentis*, debet iudicari *formaliter* servile vel liberale per comparationem ad agentem... Illa ergo opera, quae tanquam finem proprium et proximum respiciunt tem-

Éste es, brevemente, el sistema doctrinal propuesto por Ricardo de Middleton. Su exposición es sumamente clara, pero algunas de sus afirmaciones merecen un examen particular más profundo.

Ricardo habla en su exposición de obras *materialmente* serviles y *materialmente* liberales, de obras *formalmente* serviles y *formalmente* liberales y de obras *material y formalmente* serviles o liberales. El concepto de obra *formalmente* servil o liberal es suficientemente claro. Para comprender, pues, la doctrina propuesta por Ricardo hace falta conocer la extensión del concepto de obra *materialmente* servil y *materialmente* liberal. El campo de las obras materialmente serviles es muy amplio en el sistema de nuestro autor; pero esa amplitud se consigue limitando la extensión del concepto de obra materialmente liberal. Efectivamente, obras materialmente serviles son *todas* las obras *corporales o manuales*, entre las que habrá que clasificar la escritura y la misma lectura; [186] en cambio, son materialmente liberales los actos *internos*

porale bonum corporis ipsius operantis, *servilia sunt, etiamsi naturaliter essent spiritualia.* Unde, si aliquis in corde suo *cogitat et meditatur* aliquid scientiale, ordinatum ut ad proximum finem et proprium ad *temporale lucrum,* illud opus est magis servile quam liberale. Similiter, si aliquis aliquod opus faciat quod est *materialiter* servile, si operans illud facit ad *spirituale bonum animae,* sicut ad finem proximum et proprium, magis est liberale quam servile, saltem per comparationem ad agentem... Cum ergo in diebus dominicis sit vacandum ab omni corporali opere, ordinato sicut ad proprium et proximum finem ad bonum proprii corporis temporale, vacandum est in illis diebus ab omni opere quod materialiter et formaliter seu finaliter est servile *simpliciter et per comparationem ad agens...*» Y poco más adelante, refiriéndose a las obras que son *materialmente liberales y formalmente serviles,* enseña que «non ita astringitur homo... sicut ab operibus quae sunt *materialiter et formaliter servilia...* Unde nec propter huiusmodi actus incurrit homo *peccatum mortale,* nisi per hoc excludatur illa vacatio... Ab operibus autem servilibus *materialiter* et non formaliter per comparationem ad agens cessare homo ex necessitate in diebus dominicis non tenetur...». RICHARDUS A MEDIAVILLA, *Super quatuor libros Sententiarum,* tom.3, Brixiae 1591, dist.37 art.2 quaest.4 in corp., pag. 451.

186 «Ab operibus autem servilibus materialiter et non formaliter per comparationem ad agens cessare homo ex necessitate in diebus dominicis non tenetur... Sic scholares *legere et scribere* possunt, et ratio est quia talia opera quantum ad suum finem *proprium et proximum* sunt liberalia». El fin propio y próximo de que habla aquí el autor no es el fin a que tiende la obra por su misma naturaleza, es decir, por el *finis operis,* sino por razón del *finis*

o espirituales, realizados por medio de las facultades del alma, como el raciocinio y la meditación.

Pero ¿se cumple en la *lectura y escritura* la noción de obra materialmente servil propuesta por Ricardo? Obra materialmente servil es toda obra que tiende por su misma naturaleza, *quantum est ex parte sua*, como a fin propio y esencial, a la producción de un efecto corpóreo o material, es decir, a la producción de un bien o provecho corporal. Ahora bien, la lectura y la escritura, tal como las concibe Ricardo, cumplen todas esas notas, ya que la lectura, en cuanto lectura, y prescindiendo de la intención del lector, es un ejercicio mecánico y corporal, cuyo fin propio y esencial es articular o exteriorizar los signos impresos. Lo mismo ocurre con la escritura, que tiende como a fin propio y esencial, a la producción de un efecto material: grabar sobre el papel u otra materia cualquiera determinados signos y figuras. Para Ricardo, el enseñar, el comunicar los propios sentimientos e ideas, es el fin propio, no de la escritura, sino del escritor. [187]

3. Pensamiento de los teólogos de los siglos 14 y 15

Sumario.—El Astesano.— Bautista de Salis (Trovamala o Rosella). — Beato Angel de Chivasso.— Juan Cagnazzo (Tabiense o Tabiena). Silvestre Mazzolini de Prierio.— Conclusión.

El Astesano

No muchos años después de Middleton, nos recrea el Astesano con idénticas ideas y con expresiones muy semejantes a las usadas por Ricardo de Middleton. También para el Astesano existen tres especies de obras serviles: serviles *materialiter tantum*, serviles, *formaliter et non materialiter* y serviles *materialiter et formaliter simul*. Las primeras no están prohibidas; las segundas lo están, mas no *sub gravi*, y las últimas están prohibidas bajo pena de pecado mortal. [188]

Su exposición, como se ve, no tiene nada de original, y en ella

---

operantis. Por lo demás, no se puede dudar de que la lectura y la escritura son obras materialmente serviles. Los teólogos posteriores lo enseñarán más claramente. Loc. cit.

187 Loc. cit.

188 ASTESANUS, *Summa astensis*, Romae 1728, tom.1 libr.1 tit.22 art.4 pag.76s.

se puede descubrir fácilmente su dependencia. Es más casuísta que Middleton, y aquí se puede encontrar alguna observación nueva. Se pregunta, por ejemplo, si se puede, en días de fiesta, arar y cultivar los campos de los pobres, y responde *afirmativamente*, con tal que semejantes trabajos se realicen por caridad, y no se ocupe en ellos *todo el día*, ni produzcan un *gran cansancio o fatiga*. Por lo demás, en esta clase de trabajos se debe atender también a las costumbres de los lugares y a las disposiciones de los Prelados.

> «Sed numquid in festis laborari potest ad opus pauperum, puta agros eorum arando vel quadrigando vel alio modo? Respondeo, credo quod sic, si hoc fiat *pure propter Deum*, dummodo non sit a Praelatis prohibitum et consuetudini loci contrarium; ita tamen quod non per diem totam, nec usque ad *defatigationem magnam*, nec etiam propter hoc omittant audire sacrum». [189]

Una centuria más tarde, bien avanzado el siglo 15, encontramos esta misma doctrina, expuesta casi al pie de la letra, en otros dos franciscanos: Bautista de Salis y el Beato Angel de Chivasso.

Bautista de Salis (Trovamala o Rosella)

Bautista de Salis, más conocido con los nombres de Trovamala y Rosella, comienza recordando las tres especies de obras serviles y liberales propuestas por Ricardo de Middleton, y, al igual que éste, enseña que el precepto del descanso recae principalmente sobre aquellas obras que son *material y formalmente* serviles al mismo tiempo; recae también sobre las obras *materialmente* liberales, cuando son *formalmente* serviles, pero no las prohibe *sub gravi*. En cambio, las obras *materialmente* serviles, cuando son *formalmente* liberales, no caen bajo ninguna prohibición y, por lo mismo, pueden realizarse lícitamente en los días de fiesta.

> «Quoddam est opus servile *materialiter*, sed non *formaliter* seu *finaliter*, ut est scribere vel portare ligna vel lapides, non propter lucrum, sed ad aedificationem ecclesiarum, et tale opus servile non prohibetur hoc praecepto. Quoddam est opus servile *formaliter et finaliter*, sed non *materialiter*,

---

189 *Op. cit.*, tit.23 art.3 pag.79s.

ut cum quis in corde suo meditat aliquid scientiale ordinatum, ut ad proximum et proprium finem ad lucrum temporale, ut est in advocato qui studet *propter lucrum consequendum*: tale enim opus non prohibetur sub poena peccati mortalis. Quoddam est opus servile *materialiter et finaliter seu formaliter*: quoniam scilicet ordinatur *ad lucrum*, tanquam ad proximum et proprium finem, ut portare ligna vel lapides, vel scribere principaliter propter lucrum et huiusmodi; et hoc opus servile prohibetur sub poena peccati mortalis». [190]

Beato Angel de Chivasso

En las mismas ideas abunda el Beato Angel de Chivasso. Su exposición, al igual que la de su hermano de hábito Trovamala, está calcada sobre la de Ricardo de Middleton. He aquí sus palabras:

«Opus servile dicitur tripliciter. Aliquando *materialiter* solum, sed formaliter liberum, ut, verbi gratia, scribere, non propter temporale lucrum, sed ad aedificationem animarum..., et istud *non prohibetur, imo conceditur*... Secundo, dicitur opus servile *formaliter* solum, materialiter autem liberum est, ut puta, cum advocatus cogitat de his quae die crastina debet proponere propter lucrum temporale, rusticus de aratione terrae et ordinatione boum, et licet ab isto abstinere debeamus in diebus festis, *non tamen astringimur de praecepto*, unde non peccat *mortaliter* talia faciens... Tertio, dicitur opus servile *materialiter et formaliter seu finaliter*. Et hoc est omne opus corporale ordinatum sicut ad *proprium et proximum finem* ad bonum corporis temporale, seu *ad lucrum*, et istud est illud quod prohibetur *de praecepto* diebus festivis, unde semper peccat *mortaliter* ipsum faciens. . [191].

La exposición del Beato Angel es sumamente clara. Sin embargo, no queremos dejar de destacar la seguridad y decisión con que enseña que la escritura es obra *materialmente* servil. [192] Por

---

190 BAPTISTA DE SALIS, *Summa rosella, Feriae*, num.7, Venetiis 1495, fol. 217r.

191 ANGELUS A CLAVASIO (B), *Summa angelica, Feriae*, num.9, Venetiis 1582, pag.520s.

192 «Opus servile dicitur tripliciter. Aliquando *materialiter* solum, sed formaliter liberum, ut verbi gratia *scribere* non propter temporale lucrum, sed ad aedificationem animarum propter divinum cultum...» Loc. cit. No menos claramente se expresa Bautista de Salis al equiparar la escritura al

lo demás, tanto el Beato Angel como Trovamala se muestran lógicos, al aplicar los principios heredados de Ricardo a los principales trabajos y ocupaciones, a que puede entregarse el cristiano en los días de fiesta. Y los aplican lógicamente a la caza y a la pesca, a los citaristas y demás músicos, a los que trabajan en los campos de los pobres, o construyen sus casas, a los que trabajan en la edificación de iglesias o monasterios, etc., a los que estudian y enseñan, a los que escriben, dibujan o pintan y a los que trabajan en la construcción o reparación de puentes, caminos, puertos, carreteras, etc., etc. Estas obras o trabajos no se pueden realizar lícitamente, si se ejecutan *principalmente con miras al lucro o ganancia temporal*, pero no estarán prohibidos, si se realizan *principalmente* para divertirse honestamente, para contribuir al culto divino, para ayudar a los pobres, y aun para evitar la ociosidad. [193] Se muestran, sin embargo, muy comprensivos e indulgentes con los estudiantes y lectores o profesores, porque, ocupándose en el estudio, aun *con miras al lucro o ganancia*, evitan otras cosas mucho peores. [194]

Juan Cagnazzo (Tabiense o Tabiena)
Silvestre Mazzolini de Prierio

Y no termina con el siglo 15 la lista de los defensores de este sistema. Efectivamente, en el primer tercio del siglo 16, encontramos dos sumistas dominicos, que forman en las filas de los teólogos a que hemos pasado revista: se trata de Juan Cagnazzo, más conocido por el nombre de Tabiense o Tabiena, y de Silvestre Mazzolini de Prierio. Ambos teólogos pueden considerarse como los últimos defensores fieles y decididos de los principios y enseñanzas de Ricardo de Middleton. Así, al igual que Ricardo y sus seguidores, propugnan ambos la existencia de tres especies de obras serviles: serviles *materialiter*, serviles *formaliter* y obras *materialiter y formaliter* serviles al mismo tiempo. La primera es-

---

acarreo de piedras o leña: «Quoddam est opus servile *materialiter*..., ut est *scribere* vel portare ligna vel lapides non propter lucrum». BAPTISTA DE SALIS, *Op. cit.*, *Feriae*, num.7 fol.217r.

193 BAPTISTA DE SALIS, *Op. cit.*, *Feriae*, num.8-17 fol.217r-218r; ANGELUS A CLAVASIO (B), *Op. cit.*, *Feriae*, num.26-32, pag.522s.

194 BAPTISTA DE SALIS, *Op. cit.*, *Feriae*, num.9s fol.217v; ANGELUS A CLAVASIO (B), *Op. cit.*, *Feriae*, num.29-31 pag.522s; CAGNAZZO I., *Summa tabiena*, part.1, *Feriae*, num.39 pag.747.

pecie no está prohibida por el precepto del descanso; la segunda no se prohibe *sub gravi* (su prohibición es sólo *de consejo*); la tercera, en cambio, está prohibida especialmente, y quien traspasa dicha prohibición incurre en pecado mortal. [195]

Y, al igual que el beato Angel y Trovamala, aplican lógicamente estos principios en la resolución de los casos prácticos, y sostienen que la caza y la pesca, cuando se realizan *con miras a una honesta recreación*, son obras lícitas y liberales; pero, si el *fin principal* fuera *la ganancia o el lucro*, la ejecución de dichas obras constituiría pecado mortal. Otro tanto se debe decir de los músicos, profesores, escritores y pintores; de los que trabajan en los campos de los pobres o edifican sus casas; de los que construyen carreteras, puentes, puertos, etc. [196]

Merece especial consideración lo que enseña Silvestre de Prierio, a saber, que *el fin o intención de evitar la ociosidad* convierte, con más razón que otros fines, los trabajos materiales en lícitos y formalmente liberales. Y así, pueden las mujeres, en los días de fiesta, y después de cumplir con sus devociones, ocuparse en trabajos materiales, con tal que no se entreguen a ellos *principalmente* con miras al lucro. [197]

Conclusión

Si el lector dirigiera ahora una mirada retrospectiva, y se fijara con atención en algunas obras o trabajos considerados generalmente por los autores de este período como lícitos y *formalmente* liberales, podría quizá ponerse a dudar del influjo del *finis operantis* sobre la licitud y carácter servil o liberal de semejantes obras. ¿No será debida la licitud de muchas obras *formalmente* liberales a la existencia de *causas o motivos excusantes*, más bien que al influjo del *finis operantis?* No podemos negar que, en algunos de los casos propuestos y examinados anteriormente, existan causas o motivos excusantes del precepto o prohibición de trabajar; pero no podemos admitir que la licitud o ilicitud de esas

---

195 CAGNAZZO I., *Op. cit.*, part.1 *Feriae*, num.18 pag.745; SYLVESTER DE PRIERIO, *Summa sylvestrina*, part.1 *Dominica*, num.6 pag.458s.

196 CAGNAZZO I., *Op. cit.*, part.1 *Feriae*, num.36-41 pag.747; SYLVESTER DE PRIERIO, *Op. cit.*, part.1 *Dominica*, num.7 pag.460s.

197 «Et multo magis [excusantur] ad vitandum animae damnum, puta *otiositatem* vel aliud peccatum; unde rationabiliter occupantur hoc fine domicellae post suas devotiones, non autem *ad lucrum principaliter*». SYLVESTER DE PRIERIO, *Op. cit.*, part.1 *Dominica*, num.7 pag.460.

obras no se deba *también* al influjo del *finis operantis*, porque los principios propuestos por los autores presentados son sumamente claros.

Es verdad que algunos de esos autores, al referirse a ciertos trabajos más pesados y materiales, emplean los verbos *licere, excusari* y otros, que pueden inducir a pensar que la licitud de dichos trabajos se debe únicamente a la existencia de causas excusantes; pero, si no se quiere poner a dichos autores en una continua y manifiesta contradicción consigo mismos, fuerza es concluir que esos términos se emplean en un sentido poco preciso o, por lo menos, que la licitud de semejantes trabajos se debe *también* al influjo del *finis operantis*.

Tampoco juzgamos de mucha consistencia la objeción que algunos proponen o pueden proponer, a saber, que muchas obras *formalmente* serviles (*materialmente* liberales) propuestas como *ilícitas* por los autores del medievo, lo son efectivamente, no en virtud del *finis operantis* (intención de lucro o salario), sino más bien porque la intención de lucro era considerada por algunos Santos Padres [198] y teólogos del medievo [199] como pecaminosa.

A esta objeción se nos ocurre responder que estos autores afirman claramente que la *intención de lucro* transforma las obras *materialmente* liberales, no sólo en ilícitas, sino también en *formalmente* serviles. Además, esos mismos teólogos se cuidan muy mucho de enseñar que semejantes obras son ilícitas, cuando se realizan *principalmente* con miras al lucro. Si la ilicitud de dichas obras se debiera a la ilicitud de la intención de lucro, esas obras serían también ilícitas, al realizarse *secundariamente* por esa intención, conclusión que rechazan, al menos implícitamente, los

---

198 Sin embargo no se debe perder de vista lo que afirma muy prudentemente Zalba: «SS. Patres vehementer exprobrant usuram in homiliis aliisque tractationibus; sed non clarum est quid proprie impetant, utrum *quodlibet fenus* occasione mutui perceptum, an solum *immoderatum...*» ZALBA M., *Theologiae moralis summa*, tom.2 num.1029 pag.447.

199 Considere también el lector las siguientes afirmaciones: «Moralistae medii aevi agnoverunt titulos *extrinsecos* legitimantes auctarium moderatum». ZALBA M., *Op. cit.*, tom.2 num.1014 pag.443; «Theologi titulos extrinsecos [*ad percipiendum lucrum*] semper admiserunt.» ZALBA M., *Op. cit.*, tom.2 num.1034 pag.449.

teólogos del medievo.[200] Finalmente, esa objeción supone —lo que se nos figura inverosímil— que los autores de los siglos 16 y 17 no llegaron a comprender la tesis defendida por los teólogos del medievo. Efectivamente, todos ellos afirman o suponen que los antiguos enseñaban que el *finis operantis* es elemento decisivo en la de-

200 El lector puede comprobar la verdad de cuanto acabamos de afirmar, examinando los párrafos que a continuación le ofrecemos: «...in hac materia sic dicerem ubi studium *principaliter* non fit propter lucrum... studere non sit prohibitum, licet *accesorie* veniat lucrum...» TEDESCHI N., *Commentaria in quinque libros Decretalium*, tom.2 *De Feriis*, cap.1 num.4 fol.175r.

«Possunt excusari scholares legentes diebus festivis, licet habeant *aliquale salarium*..., non tamen debent facere *principaliter* propter lucrum, sed *in consequentiam* non nocet... Doctores tamen legentes *principaliter* propter salarium nescio a peccato excusare, et idem in scholari...» Loc. cit.

«Quoddam est opus servile materialiter et finaliter seu formaliter..., ut portare ligna vel lapides vel scribere *principaliter* propter lucrum...» BAPTISTA DE SALIS, *Summa rosella, Feriae*, num.7 fol.217r.

«De venatoribus. Respondeo quod non licet...; non credo tamen peccent mortaliter..., nisi id faciant causa lucri *principaliter*.» ANGELUS A CLAVASIO (B), *Summa angelica, Feriae*, num.26 pag.522.

«De citharistis et aliis sonatoribus. Respondeo, si ad laudem Dei et sanctorum pulsant, vel *propter recreationem* alicuius... excusantur, si *principaliter* propter hoc faciunt, licet *secundario* propter lucrum; secus, si propter causam non piam..., vel propter lucrum *principaliter*...» *Op. cit., Feriae*, num.27.

«De studentibus dic quod, si studium sit *principaliter* ad illuminationem proprii intellectus et aliorum, licet *consequenter* veniat lucrum, non erit peccatum...; studere autem *principaliter* propter lucrum, non licet.» *Op. cit., Feriae*, num.29.

«De scholaribus legentibus... dic quod licet..., dummodo *principaliter* non faciant propter lucrum; sed, si *in consequentia*, non *nocet*...» *Op. cit., Feriae*, num.30.

«De laborantibus circa pontes reficiendos, viam aptandam, portus reparandos, dic quod licet, dummodo non propter lucrum *principaliter*...» *Op. cit., Feriae*, num.32 pag.523.

«Ex quibus elicitur quod die festo non licet facere opus servile pro lucro consequendo *principaliter*...» SYLVESTER DE PRIERIO, *Summa sylvestrina*, part. 1 *Dominica*, num.6 pag.458.

«Idem de doctore faciente consilium..., licet *consequenter intendat lucrum*. Secus, si ad lucrum *principaliter*, quia esset mortale.» *Op. cit.*, part.1 *Dominica*, num.7 pag.460.

«De studentibus, si student *principaliter* ad illuminationem proprii intellectus et aliorum, licet *consequenter* veniat lucrum, non peccant...; studere *principaliter* propter lucrum non licet.» CAGNAZZO I., *Summa tabiena*, part.1 *Feriae*, num.36 pag.747.

terminación del carácter servil o liberal de las obras ejecutadas en días de fiesta. [201] Si así no fuera, no tenían tampoco por qué entretenerse en largas y difíciles refutaciones, cuando podían destruir la tesis de los antiguos, demostrando sencillamente que la intención de lucro o ganancia no es pecaminosa.

4. Mitigación del sistema de Ricardo de Middleton

Sumario. – Alfonso de Madrigal (El Tostado o Abulense).— San Antonino de Florencia.— Nicolás Tedeschi (Panormitano).

Los autores que acabamos de estudiar enseñan explícitamente que el *finis operantis* puede transformar en *formalmente* liberales las obras *materialmente* serviles, y afirman con tal claridad que semejantes obras no están prohibidas en días de fiesta, que no se puede racionalmente dudar de su pensamiento. Sin embargo, no faltan autores contemporáneos que en este punto corrigen y mitigan el sistema propuesto y defendido por Middleton y sus seguidores. Entre éstos podemos citar al Tostado, a San Antonino y al Panormitano.

Alfonso de Madrigal (El Tostado o Abulense)

Alfonso de Madrigal (El Tostado o Abulense) reconoce la existencia de obras *materialmente* serviles y obras *formalmente* serviles, lo mismo que el Astesano, Trovamala y el beato Angel de Chivasso. Efectivamente:

> «Dicitur actus servilis dupliciter, secundum quod dupliciter potest pertinere ad servum. Uno modo, quia per ipsum servum expediri potest aut expediri decet... Alio modo, vocatur operatio aliqua servilis a *fine pro quo* fit, ut puta si fit *propter lucrum*... *Quaecumque* ergo *opera* fiunt ad utilitatem, id est ad aliquam acquisitionem, licet *de se* non

---

201 Véase THOMAS DE VIO (CARL. CAIETANUS), *Summa theologica... cum commentariis...* 2-2 quaest.122 art.4: *Sancti Thomae... opera omnia...*, tom.9 pag.484 num.19; SOTUS D., *De iustitia et iure libri decem,* libr.2 quaest 4 art.4 pag.147; AZOR I., *Institutiones morales,* part.2 libr.1 cap.28 pag.72: SUÁREZ F., *Opera omnia,* tom.13 tract.2 libr.2 cap.19 num.2-16 pag.332-337; *Collegii Salmanticensis... Cursus theologiae moralis,* tom.5 tract 23 cap.1 punct.12 num. 261-264 pag.314.

essent servilia, vocantur tamen servilia et sunt ab *ipso fine pro quo* fiunt». [202]

Esta eficacia decisiva del *finis operantis* o intención de lucro, para convertir en formalmente serviles las obras liberales, se puede comprobar en obras tan liberales como la escritura, la enseñanza, la lectura y la música. Efectivamente, la escritura es obra ilícita y servil siempre que se realiza *por contrato o con afán de lucro.* [203] No nos resignamos a dejar de transcribir lo que el Tostado enseña con respecto a la enseñanza y a la lectura:

«Operationes linguae, quae *secundum se* erant liberales, *ex fine* possunt esse serviles; legere ergo et docere quamcumque artem... et alia similia... liberales actus sunt...; efficiuntur tamen servilia *ex fine,* ut si quis doceat *ex conventione, ut lucretur,* vel si studeat *ut lucretur* vel cantet; ideo peccatum est, si quis in die festo doceat *ut pecunias acquirat...»* [204]

En términos muy semejantes se expresa al tratar de la música y del canto; si estos actos se realizan *con intención de lucro o por contrato,* son ilícitos y serviles. [205] Se muestra, sin embargo, bastante comprensivo con los que tocan o cantan en las iglesias, que indudablemente son más excusables que los que tocan o cantan en fiestas o reuniones mundanas. Así concluye:

«Dicendum ergo quod ista opera musicalia sic facta *ex conductione* et cantare, de quo supra diximus, *attento rigore, videntur servilia et violare aliquo modo festum».* [206]

---

202 ALPHONSUS DE MADRIGAL, *Commentaria in Exodum,* cap.12 quaest.25: *Opera omnia,* Venetiis 1728, tom.2 pag.134.

203 *Op. cit.,* cap.12 quaest.37: *Opera omnia,* tom.2 pag.139.

204 *Op. cit.,* cap.12 quaest.26: *Opera omnia,* tom.2 pag.134.

205 «Quia aut sunt opera *delectabilia,* ut pulsare in vasis musicis, et tunc nullo modo est fractio festi... Ista enim opera sic assumpta servilia non sunt, quia *secundum se* non sunt servilia nec etiam *ex fine,* cum solum fiant *ad delectandum.* Potest tamen hic aliquis facere ista opera servilia *ex fine,* ut si aliquis pulset *ex conventione ut aliquid lucretur,* et sic sunt illi qui pulsant vasa musica ad nuptias *conducti certo pretio...» Op. cit.,* cap.12 quaest. 35: *Opera omnia,* tom.2 pag.138.

206 Loc. cit.

Todas estas conclusiones encajan perfectamente dentro del sistema de Middleton, y sus más rigurosos seguidores las subscribirían plenamente.

Es, pues, innegable que, en la mente del Tostado, el *finis operantis* convierte en *formalmente* serviles las obras liberales. Pero ¿podrá el *finis operantis*, es decir, la intención de recrearse o entretenerse honestamente, de ayudar al prójimo, etc., convertir en *formalmente* liberales las obras serviles? Éste es el punto en que el Tostado se aparta claramente de Middleton y sus seguidores, y corrige y suaviza de ese modo las conclusiones extremistas de su sistema. Efectivamente, el Tostado, al igual que los seguidores de Middleton, estudia concretamente los trabajos de los que aran o cultivan los campos de los pobres, construyen o restauran iglesias, puentes, muros, carreteras, etc., y concluye, enseñando que semejantes trabajos son lícitos, no en virtud del *finis operantis*, sino en fuerza de su necesidad o conveniencia. [207] Pero no se pierda de vista que, si la necesidad cohonesta la realización de semejantes trabajos, nunca es lícito ejecutarlos *por contrato o con miras lucrativas*:

> «Nulli autem licet *conductione aliqua* interposita diebus festis arare aut fodere». [208]

Concluyamos, pues, que el *finis operantis* es incapaz para transformar en *formalmente* liberales a las obras serviles.

La única obra *quizá*, que el *finis operantis* convierte de materialmente servil en formalmente liberal, es el caminar o viajar. Y decimos *quizá*, porque no aparece claramente si el caminar es por su naturaleza obra servil. Objetivamente, es obra común o intermedia, pero el Tostado ignora absolutamente la existencia de este tercer tipo de obras. De todos modos, lo cierto es que en ella se manifiesta claramente el influjo del *finis operantis*.

> «Ambulatio, aut fit *propter delectationem et corporis recreationem* ..: aut est ad aliquam *acquisitionem lucri vel negotiorum expeditionem*. Si primo modo, non potest reduci in opus servile nisi *ex quantitate* ut si aliquis *ad delectationem* die festo eat *unam vel duas leucas*... Qui ergo in festivi-

207 *Op. cit.*, cap.12 quaest.40-42: *Opera omnia*, tom.2 pag.140s.
208 *Op. cit.*, cap.12 quaest.40: *Opera omnia*, tom.2 pag.140.

tatibus talibus venationibus insisteret... *ex hoc solo motu* crederem eum mortaliter peccare... Sicut ergo iudaeis peccatum mortale erat ambulare in sabbato ultra mille passus..., ita apud nos, licet non sit tam stricta festorum observatio, tamen ambulare *unam leucam aut duas* ad venationem... videtur *mortiferum* esse; si autem aliquis ambulet itinerando ad expediendum *aliqua negotia,* satis est mortale peccatum manifestum». [209]

San Antonino de Florencia

Éste parece ser también el pensamiento del arzobispo de Florencia, San Antonino. Efectivamente, el santo arzobispo de Florencia cree que las obras *materialmente* liberales se convierten en ilícitas y formalmente serviles, siempre que se realizan por contrato o con miras lucrativas. [210] San Antonino trata también de ciertas obras materialmente serviles, que son lícitas en días de fiesta, no en virtud del *finis operantis*, sino en fuerza de la necesidad o gran conveniencia. Y sobre ellas nos dirá, al igual que el Tostado, que son lícitas, con tal que se hagan *por caridad y no por lucro.* [211]

Nicolás Tedeschi (Panormitano)

Estas mismas ideas se descubren fácilmente en los escritos del célebre abad benedictino Nicolás Tedeschi, más conocido con el nombre de Panormitano. Es verdad que el Panormitano no habla, en ninguna parte de obras *formalmente* serviles ni de obras *formalmente* liberales; pero es innegable que admite claramente la existencia de las primeras y creemos que no reconoce la existencia de las segundas. Con esto el Panormitano adopta la misma actitud que el Tostado frente a las obras serviles y liberales y frente al sistema de Middleton y sus seguidores. Efectivamente, refiriéndose el Panormitano a obras tan liberales como el estudio, la enseñanza y la lectura, enseña que no son lícitas, si se ejecutan *principalmente* con miras al lucro o salario. [212] Sin embargo, se muestra muy comprensivo con los estudiantes, porque el estudio les preserva de muchos peligros.

---

209 *Op. cit.*, cap.12 quaest.24: *Opera omnia*, tom.2 pag.133.

210 ANTONINUS (S), *Summa theologica in quatuor partes distributa*, Veronae 1750, part.2 tit.9 cap.7 col.986.

211 *Op. cit.*, part.2 tit.9 cap.7 col.986s.

212 TEDESCHI N., *Commentaria in quinque libros Decretalium*, tom.2 *De Feriis*, cap.1 num.4 fol.174v-175r.

> «Hinc est quod nulla lege, nullo iure studium prohibetur clericis tali tempore, *imo suadetur*...; et maxime studium suadendum est iuvenibus, qui relicto studio aliis voluptatibus et illecebris intendunt, imo ad ecclesias vadunt ut videant potius dominas quam Deum... Unde si student *ad finem lucri*, tamen illud est *minus peccatum quam vagari*...» [213]

El Panormitano admite, por otra parte, la existencia de obras serviles cuya ejecución es lícita y obligatoria por caridad o por necesidad temporal o espiritual. En estas obras no tiene ningún influjo el *finis operantis;* sin embargo, no deben realizarse *por lucro o salario.*

> «Nota ultimo quod, quando *ex necessitate* quis intendit circa opus servile, debet in recompensationem facere *aliquam eleemosynam*». [214]

5. Conclusión

Con este recorrido histórico creemos haber demostrado suficientemente que los teólogos anteriores al siglo 16, al menos los sumistas de los siglos 14 y 15, enseñaron comúnmente que el *finis operantis* es un elemento que no se debe despreciar, al tratar de determinar el carácter servil o liberal de las obras ejecutadas en días de fiesta. Más aún, es también incuestionable que el *finis operantis*, en concreto el afán o intención de conseguir un lucro o un salario, transforma en ilícitas y *formalmente* serviles las obras liberales.

Con respecto a las obras *materialmente* serviles no hay acuerdo perfecto entre los autores de este período. Todos convienen, es verdad, en que aquellas obras serviles, cuya ejecución queda cohonestada por la necesidad o conveniencia, son lícitas, con tal que no se realicen *principalmente por contrato o con miras lucrativas*. Pero no convienen entre sí, cuando se trate de decidir, si el *finis operantis*, es decir, la intención de dar culto a Dios, de ayudar al

213 *Op. cit.*, tom.2 *De Feriis*, cap.1 num.4 fol.175r.

214 *Op. cit.*, tom.2 *De Feriis*, cap.3 num.4 fol.176v. Véase también *Op. cit.*, tom.2 *De Feriis*, cap.3 num.6 fol.177r; cap.5 num.14 fol.179v.

prójimo, de recrearse honestamente, de evitar la ociosidad, etc., tiene virtud para convertir en lícitas y *formalmente* liberales las obras *materialmente* serviles.

Esta es la situación en que se encuentra el problema al entrar en el siglo 16. Desgraciadamente estas enseñanzas, quizá algo exageradas, que revelan, si no el alcance jurídico, al menos el espíritu y la teología del descanso festivo y dominical, van a desaparecer rápidamente, cediendo el puesto a otra mentalidad más jurídica, fría y externa, pero menos espiritual y menos teológica, que se ha de enseñar y trasmitir, casi sin oposición, hasta nuestros días.

II. Origen y desarrollo de una nueva mentalidad

Sumario.—1. Tomás de Vio (Card. Cayetano), iniciador de la nueva corriente. Su doctrina.— 2. Primeros seguidores del Cardenal Cayetano.— 3. Crítica y robustecimiento del sistema de Cayetano. Francisco Suárez.— 4. Complemento y perfeccionamiento del nuevo sistema.— 5. Actitud de San Alfonso y autores posteriores.— 6. Conclusión.

Al asomarnos al siglo 16, con la mirada fija en el problema que nos ocupa, tropezamos casi inmediatamente con el mismo fenómeno, que hemos registrado anteriormente, al estudiar el pensamiento de los teólogos de ese mismo siglo acerca del pecado cometido en días de fiesta. El cambio de mentalidad revestirá también aquí las mismas o muy parecidas características.

1. Tomás de Vio (Card. Cayetano), iniciador de la nueva corriente. Su doctrina

El iniciador y principal adalid de la doctrina, que se viene enseñando desde principios del siglo 16, es indudablemente el cardenal Cayetano, que luchará denodadamente contra las enseñanzas de los antiguos, oponiéndoles simplemente su opinión con sus argumentos. Efectivamente, Cayetano no cita a su favor ninguna autoridad, si exceptuamos a Santo Tomás, a quien se esfuerza por atraer hacia su partido. [215] Los autores posteriores, por su parte, citan a

215 THOMAS DE VIO (CARD. CAIETANUS), *Summa theologica... cum commentariis...*, 2-2 quaest.122 art.4: *Sancti Thomae... opera omnia...*, tom.9 pag. 485 num. 19ss.

Cayetano en primera línea y, al no nombrar a ningún teólogo anterior, parecen suponer que se trata del iniciador de la nueva doctrina. [216]

Ahora bien, ¿qué influjo ejerce el *finis operantis* sobre el carácter servil o liberal de las obras ejecutadas en día de fiesta? La respuesta que nos vemos precisados a dar, es totalmente opuesta a la que nos han ofrecido los teólogos anteriores, especialmente los pertenecientes a los siglos 14 y 15.

Cayetano enseña, es verdad, que no pocas obras *materialmente* serviles pierden, en ciertas circunstancias, las apariencias de tales, y revisten el carácter de *comunes*. Esto acontece con todas aquellas obras serviles que resultan necesarias, ya para conservar la salud corporal propia o del prójimo, ya también para evitar un daño inminente, que afecte a los bienes externos. [217] Concluyamos, pues, que, en los casos de necesidad, ciertas circunstancias externas, ajenas a las obras serviles, tienen la virtud de transformar a éstas en obras comunes. ¿Sucederá otro tanto, fuera de estos casos, con otras circunstancias como *la intención del agente, la duración de la obra, el alivio o fatiga que produce ..?*

Cayetano se refiere casi exclusivamente a la intención o *finis operantis*: *intentio lucri seu mercedis*, y a la cuestión propuesta responde negativamente: ni la obra *lucrativa* ni la *asalariada* se transforman en serviles, por el mero hecho de realizarse con miras al lucro o salario.

La intención o esperanza de lucro no convierte en servil la obra liberal. Esto aparece claro, si se observa que semejante circunstancia o intención acompaña a ciertas obras exclusivamente liberales, como la negociación, que tienen por *fin próximo y principal* el lucro. Y ninguno dirá que la negociación es obra servil, puesto que es propia de los hombres libres, que son los únicos que tienen dinero y posesiones, y no lo es de los siervos, que son incapaces de tener nada en propiedad. De aquí concluye Cayetano que la in-

---

216 NAVARRUS M., *Enchiridion sive Manuale confessariorum et poenitentium*, cap.13 num.5 fol.132v-133r; AZOR I., *Institutiones morales*, part.2 libr.1 cap.28 pag.72; SUÁREZ F., *Opera omnia*, tom.13 tract.2 libr.2 cap.19 num.3 pag.332.

217 THOMAS DE VIO (CARD. CAIETANUS), *Op. cit.*, pag.481 num.7; pag.482s, num.13; pag.484 num.18. Véase también IDEM, *Summula, Festorum violatio*, pag.262s.

tención o esperanza de lucro no transforma en servil la obra liberal:

> «Ex hoc patet quod non bene dicunt dicentes quod studere *propter spem lucri* est opus servile *formaliter*». [218]

La intención o fin del salario no convierte en servil la obra liberal. Efectivamente, entre la obra servil y la mercenaria o asalariada median notables diferencias. En primer lugar, cabe observar que el trabajo *mercenario* se realiza con miras al salario y a la propia utilidad; el trabajo servil, en cambio, se ejecuta a veces sin tales miras, y no deja por ello de ser servil. Luego la intención del salario, concluye Cayetano, no transforma en servil la obra liberal.

> «Ex hoc enim quod hi servilia exercent opera sine mercede, apparet quod servilitas operis non penes mercedem attenditur; sed aliud est opus esse servile, aliud, opus esse mercenarium». [219]

También es necesario observar que obrar *servilmente* es trabajar *para otro y sin salario*, porque el siervo todo cuanto hace lo hace para su señor; por el contrario, el trabajo *mercenario* se ejecuta *para sí y en vista del salario.* Luego la intención o fin del salario no transforma en servil la obra liberal.

> «Repugnant ergo adinvicem operari *serviliter* et operari *mercenarie*... Non redditur ergo opus servile ex hoc quod sit propter mercedem, cum servile opus sit quod proprium est servorum, ad quod servos deputatos habemus». [220]

Finalmente, no se debe perder de vista que la obra *servil* y la obra *mercenaria* convienen entre sí en que ambas dicen relación a un tercero, *ad alium.* Pero no se confunden, porque, si se exa-

---

218 Salta a la vista que semejante conclusión es excesiva. De la argumentación de Cayetano sólo se deduce que las obras *liberales* realizadas *con miras lucrativas* no se transforman por ello en *materialmente* serviles, es decir, que el trabajo materialmente servil no se confunde necesariamente con el trabajo lucrativo. THOMAS DE VIO (CARD. CAIETANUS), *Summa theologica... cum commentariis...*, pag.484 num.19; *Summula*, pag.269s.

219 Loc. cit.

220 Loc. cit.

mina cuidadosamente la estructura del trabajo mercenario, no se puede menos de descubrir que éste consta del vínculo *ad alium* y del vínculo *ad mercedem*. Ahora bien, ni el vínculo *ad alium*, ni el vínculo *ad mercedem* son constitutivos de la obra servil. No el vínculo *ad alium*, porque se puede obrar *ad alium* no servilmente, es decir, *gratis*. Tampoco lo es el vínculo *ad mercedem*, porque éste es *propter seipsum*, y el vínculo servil es *per dominum*. Por consiguiente, concluye Cayetano, el carácter servil de una obra depende, no de la intención o fin del salario, sino únicamente de su misma naturaleza.

> «Non fit ergo operari ad alium opus servile nisi ex vinculo servili, si ex suo genere non est servile. Minus ergo bene distinxerunt quidam opus servile in *formaliter* et *materialiter* servile penes finem lucri seu mercedis, quoniam haec impertinentia sunt ad servilia opera». [221]

Queda, pues, bien claro el pensamiento de Cayetano: el *finis operantis*, es decir, la intención del lucro o salario, no transforma en servil la obra liberal. [222] Pero su argumentación, basada sobre una ingeniosa anatomía de la obra servil y de la obra mercenaria, no lleva a semejante conclusión. Este defecto procede de que Cayetano en su argumentación incurre en algunas confusiones, y parece suponer que todos los trabajos realizados por los hombres libres son liberales, y serviles, todos los realizados por los siervos. [223] De su larga e ingeniosa argumentación sólo se deduce que

---

221 *Op. cit.*, pag.484s.

222 Cayetano habla casi exclusivamente de la transformación de la obra liberal en servil, y nunca se refiere explícitamente a la transformación de la obra servil en liberal. Sin embargo, su conclusión es indudablemente la misma.

223 Las conclusiones propuestas por Cayetano son, por consiguiente, *excesivas*. De este defecto le acusará más tarde SUÁREZ F., *Opera omnia*, tom.13 tract.2 libr.2 cap.19 num.11-14 pag.335s.

Entre las confusiones, además de que parece suponer que son serviles todas las obras ejecutadas por los siervos, y liberales todas las realizadas por los hombres libres, brindamos al lector los siguientes parrafos: «Merces non reddit opus ex non servili servile... Primo, quia opera *servilia* inveniuntur *sine mercede*: ut patet in his qui operantur servilia opera *propter seipsos*, ut puta suunt, faciunt calceos, vacant texturae, etc., *propter proprium usum*. Ex eo enim quod hi servilia exercent opera sine mercede, apparet quod servilitas operis non penes mercedem attenditur... Secundo, quia operari *serviliter* distinguitur contra operari *mercenarie*. Nam operari *serviliter*

ni la esperanza de lucro ni el fin del salario transforman en *materialmente* serviles las obras liberales. Queda, pues, todavía sin resolver el problema de si las obras realizadas *principalmente* con miras al lucro o salario se transforman en *formal* o *intencionalmente* serviles, y de si alcanza también a éstas el precepto del descanso o abstención de las obras serviles.

Supuesto ya, por fin, que el trabajo mercenario y el servil no son idénticos entre sí, sino más bien antagónicos, y supuesto también que la intención del lucro o salario no convierte en serviles a las obras liberales, Cayetano sienta la siguiente conclusión que en adelante tendrá la fuerza y aceptación de un axioma:

> «Colligendum est *universale*, quod scilicet opera quae *licite* possunt in festo fieri, *sive propter consuetudinem, sive propter necessitatem corporalis salutis, sive propter imminens damnum, sive ex suo genere, possunt licite fieri propter mercedem seu mercenarie*, sicut aliis diebus fiunt mercenarie quoad intentionem mercedis». [224]

E inmediatamente expone las razones de esta conclusión:

> «Ex eo namque quod opus facio *concessum in die festo*, non pecco. Ex eo vero quod ad opus illud me applico ut

---

non est operari *propter se*, quia servus quidquid operatur, domino operatur; operari autem *mercenarie* est operari *propter se*, nam mercenarius operatur *principaliter* propter mercedem sibi ipsi necessariam aut utilem. *Repugnant* ergo ad invicem operari *serviliter* et operari *mercenarie*: quia servo non redditur merces aliqua, mercenario autem oportet mercedem reddi... THOMAS DE VIO (CARD. CAIETANUS), *Op. cit.*, pag.484, num.19.

El lector habrá observado seguramente que Cayetano ha introducido en estos párrafos cuatro términos que no favorecen a la claridad. Estos términos son: *operari serviliter* y *operari mercenarie*, *opus servile* y *opus mercenarium*. Y ahora cabe preguntar: ¿coincide siempre el *operari serviliter* con el *opus servile*, y éste se diferencia siempre del *operari mercenarie* y del *opus mercenarium*? La respuesta es necesariamente negativa y, por lo mismo, la argumentación de Cayetano pierde gran parte de su eficacia.

Y si a éstos añadiéramos los términos *operari liberaliter* y *opus liberale*, no haremos más que aumentar la confusión. Efectivamente, ¿qué relación guarda el *operari liberaliter* con el *operari mercenarie* y con el *operari serviliter*, conceptos estos dos últimos que se contraponen entre sí? Y el *opus liberale* ¿qué relación guarda con el *opus mercenarium* y *servile*, con el *operari liberaliter, mercenarie* y *serviliter*?

224 *Op. cit.*, pag.485 num.20.

subveniam meae indigentiae, nulla deformitas apponitur, nihil contra finem festi facio: quoniam non minus abstrahor a divinis, faciendo illudmet opus absque mercede quam propter mercedem. *Nihil facio contra id quod vetitum est praecepto* festi, quia non propterea opus illud afficitur servilitate...» [225]

2. Primeros seguidores del Cardenal Cayetano

Sumario.— Bartolomé Fumo.— Domingo Soto.— Navarro.

Bartolomé Fumo

Entre los partidarios y primeros seguidores de la doctrina propuesta por Cayetano encontramos, a principios del siglo 16, a su contemporáneo y también dominico Bartolomé Fumo. En su exposición, sumamente breve, advierte el autor que el carácter servil y liberal y la licitud e ilicitud de las obras, realizadas en días de fiesta, no dependen en manera alguna de la *intención lucrativa o mercenaria* de quien las ejecuta. [226]

Domingo Soto

Más extensamente que Fumo y quizá más enérgica y decididamente que el mismo Cayetano, expone y defiende Domingo Soto el principio de que el *finis operantis,* es decir, la intención de lucro o salario, no transforma en serviles las obras liberales. Por lo demás, las razones, que obligan a Soto a proponer semejante principio, son las mismas que empleó Cayetano. Se puede decir, sin embargo, que Soto completa al maestro al enseñar explícitamente que el *finis operantis* es incapaz de transformar, no sólo las obras liberales en serviles, sino también las serviles en liberales.

La nueva doctrina se va afianzando rápidamente. No queremos dejar de señalar que Soto dice de ella que se puede sostener *citra ullum scrupulum,* sin ningún escrúpulo ni vacilación. [227]

---

225 Loc. cit.

226 «Caveas ne iudices opus factum in festo licitum vel illicitum ex eo quod sit vel non sit *mercenariae* [sic], quia multa opera possunt fieri in die festo ob aliquam causam de antedictis, quod si veniale est potest *mercenariae* [sic] *nec propter hoc redditur servile*». FUMUS B., *Summa armilla, Festum,* num.22 fol.221r.

227 «Utrum illa omnia quae dicta sunt in die festo licere, illicita ob id fiant quod *pro mercede* exhibentur?... At *citra ullum scrupulum*... quodvis

Navarro

De la misma opinión es Navarro. Su exposición llama poderosamente la atención por la energía y convicción con que defiende que el *finis operantis* no tiene nada que ver con la licitud o ilicitud ni con el carácter servil o liberal de las obras realizadas en los días de fiesta. Por consiguiente, si una obra es lícita y liberal en estos días, lícita y liberal permanecerá, aun cuando se ejecute *principalmente* con miras al lucro o salario correspondiente. Más aún, Navarro niega también que el afán o intención de lucro sea capaz de transformar en *formal* o *intencionalmente* serviles las obras *materialmente* liberales:

> «Octavo [supponitur] quod *tam licite ac principaliter* postest fieri in diebus festis *ob pecuniam* quod *gratis* fieri potest in eis, *quam licite et principaliter* ob eam quovis alio tempore id fieri potest; et quod *propositum et intentio lucrandi* non facit ut opus quod alias *ex suo genere* non est servile, ob id fiat tale *formaliter vel materialiter*...» [228]

3. Crítica y robustecimiento del sistema de Cayetano. Francisco Suárez

Los autores que acabamos de estudiar se han adherido, tal vez demasiado confiadamente, a las enseñanzas y argumentos expuestos por Cayetano; por eso era conveniente que alguien examinara y sometiera a prueba su sistema y sus argumentos, para comprobar su robustez y coherencia.

Suárez cumplió satisfactoriamente esta función. Este gran teólogo jesuíta ordena también su esfuerzo en favor de la nueva corriente, pero no lo hace ciegamente. Suárez, en efecto, somete a una serena crítica todo el sistema de Cayetano, sin dejar, por ello, de conservarse substancialmente fiel a sus enseñanzas. Con esta crítica consolida el gran teólogo jesuíta el nuevo sistema, y le comunica una mayor lógica y coherencia, ganándose con ello el título de segundo adalid de la corriente moderna. Sin embar-

---

opus quod vel propter necessitatem vel propter consuetudinem vel propter quamcumque causarum... licitum in festo est, manet perinde iustum, quamvis non fiat nisi *praecipuo mercedis intuitu*... Et viceversa servile opus *gratis etiam impendi* consuevit ut mechanicum...» Soto D., *De iustitia et iure libri decem,* libr.2 quaest.4 art.4 pag.147

228 Navarrus M., *Enchiridion sive Manuale...*, cap.13 num.5 fol.132v-133r.

go, alguna de las enmiendas, aplicadas por Suárez al sistema de Cayetano, no encontrará simpatías entre los teólogos posteriores. [229]

La tesis capital de la nueva doctrina afirma: ni la esperanza de lucro ni la intención de conseguir un sueldo o salario son capaces de transformar el carácter servil o liberal de las obras, realizadas en días de fiesta. Suárez lo repite con la misma energía. Pero el teólogo jesuíta ha comprendido que ésta es una cuestión menos real que de nombre y mentalidad; por eso su discurso no se ha de fundamentar principalmente en los argumentos tan sutilmente fabricados por Cayetano, sino en razones quizá menos filosóficas, pero indudablemente más eficaces para convencer al adversario.

La esperanza de lucro no convierte en serviles las obras liberales. Supuesto que aquí se trata más de corregir una mentalidad que de destruir argumentos filosóficos, no resulta fácil refutar satisfactoriamente la sentencia contraria. Por eso Suárez, muy acertadamente, tratará de hacer ver a sus adversarios que la tesis que ellos propugnan es ridícula, y que carece de fundamento. Efectivamente, el obrar con miras al lucro, no sólo es propio de los siervos, sino también de los príncipes y nobles, y es bien manifiesto que, cuando los príncipes y nobles obran con semejante esperanza o intención ni sirven ni ejecutan obra servil. [230]

Este primer argumento tiende preferentemente a ridiculizar la tesis de los antiguos. Ahora Suárez les va a proponer un argumento *nuevo*, una prueba *más teológica* y *más moral*, directamente encaminada a corregir su mentalidad. Los antiguos, en efecto, propugnaban que la esperanza de lucro transforma en serviles las obras liberales, porque creían que ésta era la intención de la Iglesia al imponer el descanso festivo, es decir, al obligar a abs-

229 Nos referimos a la opinión, según la cual no existirían obras intermedias o comunes. Véase SUÁREZ F., *Opera omnia,* tom.13 tract.2 libr.2 cap.23 num.7s pag.347s. Algunos autores —es verdad— miran con pocas simpatías a esta clase de obras; pero la generalidad de los moralistas no han secundado la proposición, quizá no desacertada, del célebre teólogo jesuíta.

230 SUÁREZ F., *Op. cit.*, cap.19 num.4 pag.333. El Doctor Eximio reconoce, por otra parte, que el argumento que aduce Cayetano contra la sentencia contraria, basándose en que la *negociación, cuyo fin propio es el lucro,* es obra francamente liberal, no convencerá a los adversarios, que llegan a enseñar que aun el *estudio y la meditación, realizados con afán de lucro,* son ***obras serviles.*** SUÁREZ F., *Op. cit.*, num.3 pag.332s.

tenerse de las obras serviles. Suárez, empero, les asegura que no fué tal la voluntad de la Iglesia, [231] y, por consiguiente, que el afán o esperanza de lucro no convierte en serviles a las obras liberales.

> «Praeterea ratio *magis moralis* est quia Ecclesia per hoc praeceptum non prohibet operari *hac vel illa intentione,* sed prohibet facere hoc vel illud opus; ergo, si opus *secundum se* non est contra prohibitionem Ecclesiae, neque factum *ex intentione lucri* est contra generalem Ecclesiae prohibitionem de opere servili». [232]

Este argumento teológico nos parece plenamente decisivo, pero nos habría gustado verlo más documentado. Ciertamente, creemos que los antiguos, al afirmar que las obras lucrativas o mercenarias son en realidad obras serviles prohibidas por el precepto del descanso, ellos eran los obligados a documentar sus afirmaciones. Por otra parte, supuesto que el descanso festivo se introdujo en la Iglesia, más por costumbre del pueblo cristiano que por legislación e imposición eclesiástica, se puede y se debe suponer que la sentencia de los antiguos era verdadera en su tiempo. De todos modos, siempre aparecerá, como argumento no despreciable, en contra de la nueva corriente, el silencio que la Iglesia guardó sobre las enseñanzas de los teólogos anteriores al siglo 16. Más aún, difícilmente se puede conciliar la afirmación de Suárez con lo que más tarde dirá Benedicto 14, refiriéndose a la pesca:

---

231 Este argumento, que hemos llamado *nuevo*, había sido estrenado ya por Cayetano al decir que, obrando *con afán de lucro*, *"nihil facio contra id quod vetitum est praecepto festi"*. THOMAS DE VIO (CARD. CAIETANUS), *Summa theologica... cum commentariis...*, 2-2 quaest.122 art.4:*Sancti Thomae Aquinatis... opera omnia...*, tom.9 pag.485 num.20; pero no se detuvo en él. Por otra parte, se debe observar que lo que para Suárez es un principio, para Cayetano es una conclusión. Efectivamente, al realizar una obra liberal *con miras lucrativas*, no se quebranta el precepto del descanso, *porque semejante obra no es servil.* Suárez discurre de modo inverso: la obra liberal realizada *con intención de lucro* no es servil ni quebranta el precepto del descanso, *porque la Iglesia no prohíbe obrar en días de fiesta con semejante intención.* Véase SUÁREZ F., *Op. cit.*, num.4 pag.333.

232 SUÁREZ F., loc cit.

> «Advertimus piscationem recenseri inter opera servilia diebus festis vetita, *quotiescumque haec ad lucrum exerceatur...*» [233]

Quizá se pueda decir, en descargo del teólogo jesuíta, que lo que el Papa prohibe como obra servil es potísimamente la pesca realizada en el mar y con grande aparato; pero semejante explicación no satisface plenamente, porque el Papa propone un principio sumamente claro y universal, a saber, que la pesca es obra ilícita y servil, *quotiescumque ad lucrum exerceatur.* [234]

Tampoco *la intención de ganarse un salario o jornal* convierte en serviles las obras liberales. Este problema se diferencia del precedente del mismo modo que la obra lucrativa se distingue de la mercenaria o asalariada. La obra lucrativa es *menos servil* que la mercenaria o asalariada.

> «Quia qui ab alio mercedem sperat, illi servire convincitur, non vero qui sperat aliunde lucrum».

Sin embargo, aunque la obra mercenaria revista ciertas formas o apariencias, no es propiamente obra servil. [235]

Suárez recuerda aquí los argumentos propuestos por Cayetano y extraídos de las diferencias existentes entre el trabajo servil y el mercenario; pero no se detiene ni se apoya decididamente en ellos, porque reconoce que no concluyen directa ni eficazmente. En efecto, las diferencias que Cayetano ha descubierto entre las obras serviles y mercenarias —ya lo anotamos anteriormente— no son constitutivas ni exclusivas de cada una de dichas obras, sino que pueden ser comunes a entrambas.

La intención de conseguir un jornal o salario —concede generosamente Suárez— transforma indudablemente en mercenaria la

---

233 BENEDICTUS PP. 14, *De Synodo dioecesana,* libr.13 cap.18 num.10: MIGNE J. P., *Theologiae cursus completus,* tom.25 col.1514; AZEVEDO E. DE, *Sanctissimi Domini Benedicti PP.* 14... *synopsis operum omnium,* Neapoli 1853, tom.5 pag.288.

234 De este parecer son entre otros, Zalba y Schmitt. Más aún, ambos autores piensan que el Papa declara con semejante expresión que la pesca es obra lícita y liberal, cuando se realiza *por pasatiempo o recreo.* ZALBA M., *Theologiae moralis summa,* tom.2 num.175 pag.191; NOLDIN H. -SCHMITT A., *Summa theologiae moralis,* tom.2 num.266 pag.250.

235 SUÁREZ F., *Op. cit.,* num.5s pag.333s.

obra liberal, pero no en servil; y no hay razones sólidas que fuercen a defender lo contrario. Además, el obrar con miras al salario o jornal no es exclusivo de los siervos, porque hasta los príncipes, jefes, maestros, lectores o profesores y los mismos ministros de la Iglesia obran con semejante intención, y nadie cree que realizan obras serviles. [236]

Suárez abandona, por fin, los argumentos poco convincentes de orden filosófico, para apoyarse decididamente en el argumento principal, en el que resuelve todo el problema desde sus fundamentos. Es el mismo argumento que hemos expuesto poco más arriba, y que consiste en que la Iglesia no prohibe obrar con semejante intención en los días de fiesta. Se podría conceder todo a los adversarios, pero su doctrina y sus argumentos quedarían totalmente destruídos con esta sola prueba teológica o moral. [237]

Por consiguiente, lo mismo la esperanza de lucro que la intención de obtener un sueldo o salario son elementos absolutamente incapaces de transformar en serviles las obras liberales.

Otro tanto se podría decir de las *demás circunstancias externas*, ya que el carácter servil o liberal de las obras realizadas en días de fiesta no depende de circunstancias externas, sino únicamente de sus propios elementos materiales intrínsecos. [238] Suárez se refiere explícitamente al *trabajo y fatiga* del cuerpo y a la *duración* de la obra, y niega terminantemente que semejantes circunstancias sean capaces de transformar su naturaleza, porque, si la obra es en sí liberal, liberal será también *su continuación y duración, su trabajo y su fatiga.* [239]

Queda, pues, bien demostrado que carece de sólido fundamento la sentencia de los antiguos, que propugnaban la existencia de tres especies de obras serviles, a saber, obras serviles *materialiter*, obras serviles *formaliter* y obras serviles *materialiter* y *formaliter* al mismo tiempo.

> «Unde obiter constat divisionem illam Richardi et Summistarum de triplici opere servili *materialiter* tantum, *for-*

---

236 *Op. cit.*, num.11-15 pag.335s.

237 *Op. cit.*, num.6 pag.334; num.15 pag.337. No se olvide, sin embargo, lo que dijimos en el texto acerca de la eficacia probativa de dicho argumento.

238 *Op. cit.*, num.17 pag.337.

239 *Op. cit.*, cap.23 num.6 pag.347.

maliter tantum, et *materialiter et formaliter* simul, *superfluam esse et falsam,* saltem quoad secundum membrum». [240]

Con la argumentación del Doctor Eximio el nuevo sistema ha recibido la solidez básica y fundamental de que carecía y, por lo mismo, Suárez se hace acreedor al título de teólogo y paladín de la nueva doctrina. Pero, no obstante la perfección comunicada al sistema moderno, queda éste todavía imperfecto. Efectivamente, todos sus defensores han enseñado enérgicamente que las circunstancias externas, especialmente el *finis operantis,* son incapaces de convertir en serviles las obras liberales; pero no han tomado debidamente en consideración el pròblema inverso, a saber, el problema de si las circunstancias externas tienen la virtud de convertir en liberales o comunes las obras serviles. [241]

El problema podría plantearse del modo siguiente: fuera de los casos de necesidad, [242] una obra servil ejecutada *por caridad, para evitar la ociosidad, por pasatiempo o recreo, por deporte, etc.* ¿continuará siendo todavía obra servil, prohibida en los días de fiesta? Los teólogos estudiados hasta aquí, aunque no siempre de modo explícito, se declaran unánimemente por la afirmativa, como se ha podido observar en las páginas precedentes.

---

240 *Op. cit.,* cap.19 num.17 pag.337.

241 Es verdad que ya Cayetano había enseñado que algunas obras serviles, en ciertas circunstancias, se convierten en *comunes.* THOMAS DE VIO (CARD. CAIETANUS), *Summa theologica... cum commentariis...,* 2-2 quaest.122 art.4: *Sancti Thomae... opera omnia...* tom 9 pag.481 num.7; pag.484 num.18; pero se refería solamente a las circunstancias o *casos de necesidad,* que nosotros excluímos del problema. También recordamos que Domingo Soto extendió a las obras serviles, ejecutadas *gratuitamente,* la misma solución que aplicó a las obras liberales, realizadas *con miras al lucro o salario.* SOTO D., *De iustitia et iure ...,* libr.2 quaest.4 art.4 pag.147. Los demás autores no tratan explícitamente de este problema.

242 Ponemos esta limitación, para excluir la opinión de Soto y Cayetano, según la cual las obras serviles ejecutadas por necesidad se convertirían en *comunes.* THOMAS DE VIO (CARD. CAIETANUS), loc. cit.; SOTO D., loc. cit. Suárez rechaza esta sentencia, y afirma que semejantes obras serviles, aunque lícitas por razón de la necesidad, *continúan siendo serviles.* SUÁREZ F., *Opera omnia,* tom.13 tract.2 libr.2 cap.21 num.6-15 pag.341ss.

4. Complemento y perfeccionamiento del nuevo sistema

Sumario.—Martín Bonacina.— Hermann Busenbaum.— Eligio de La Bassée (Baseo).— Jaime de Corella.— Tomás Tamburini.—Patricio Sporer.— Hermann y Reiffenstuel.— Los Salmanticenses.— Francisco Henno.— Otros autores.

Los teólogos posteriores a Suárez van a completar el sistema y doctrina propuestos por el cardenal Cayetano, al tratar explícitamente el problema que acabamos de plantear, si bien es verdad que no se detienen en él con la atención que sería de desear.

Martín Bonacina

Martín Bonacina se propone ya este nuevo problema, que trata brevísimamente, y lo resuelve del mismo modo que resolvieron los teólogos anteriores el primer problema. Efectivamente, Bonacina enseña que, así como las obras liberales permanecen siendo lícitas y liberales, aunque se ejecuten con miras al lucro o salario, así también las obras serviles conservan su carácter ilícito y servil, aun cuando no se realicen precisamente con miras lucrativas o mercenarias. [243]

Hermann Busenbaum

Hermann Busenbaum, S. I. (1600-1669), nos brinda una exposición breve, casi esquemática, pero sumamente clara y enérgica sobre las relaciones existentes entre el *finis operantis* y el carácter servil o liberal de las obras ejecutadas en días de fiesta. Busenbaum adopta la doctrina y los principios de Suárez y Cayetano, reduciéndolos a dos brevísimos puntos que tienen la fuerza de dos axiomas:

> «1. Impertinens est ad rationem operis servilis utrum fiat *ex lucro an ex recreatione, ex hac an ista intentione, pia, vana, turpi*... 2. Impertinens quoque est sive fiat *cum defatigatione et labore sive non, sive brevi sive longo tempore, etc., quia nihil horum mutat naturam operis*». [244]

---

243 Bonacina M., *Opera omnia in tres tomos distributa,* tom.2 disp.5 quaest. un., punct. 2 num.26 pag.277.

244 Busenbaum H., *Medulla theologiae moralis,* Romae 1844, tom.1 libr. 3 tract.3 cap.1 dub.1 pag.147.

No obstante la brevedad de esta exposición, Busenbaum es benemérito de la nueva doctrina, por el extraordinario influjo que ejerció en su divulgación. [245]

Eligio de La Bassée

El capuchino Eligio de La Bassée (1590-1670), más conocido con el nombre de Baseo, no está tan convencido como Busenbaum de la verdad de la nueva doctrina, aunque también se adhiere a ella. Efectivamente, Baseo enseña que la intención o esperanza de lucro no tiene nada que ver con la naturaleza de las obras serviles y liberales, pero no niega *probabilidad* a la sentencia de los antiguos. Baseo se adhiere a la sentencia de los modernos, porque la Iglesia nunca ha prohibido obrar con miras lucrativas en día de fiesta.

> «Est tamen hic notandum opus non censeri servile, si *ex suo genere* tale non sit, eo quod fiat ex intentione et spe lucri. Quamvis quidam contrarium doceant *non improbabiliter* ..., fundamentum prioris sententiae est quod in die festo operari ob lucrum non invenitur *aliter prohibitum in Ecclesia quam per prohibitionem operis servilis*». [246]

Jaime de Corella

Más decididamente que Baseo, se adhiere a la doctrina moderna el capuchino español Jaime de Corella (1657-1699). Corella, en efecto, enseña que son lícitos, en los días de fiesta, no sólo los trabajos *liberales*, realizados para conseguir un lucro o salario, sino también los trabajos *serviles*, mercenarios o lucrativos, cuando por algún título o motivo justificante se permite la ejecución de semejantes trabajos serviles. [247]

Tomás Tamburini

Tomás Tamburini, S. I. (1591-1675), reproduce las enseñanzas de los teólogos anteriores. Se refiere explícitamente a las obras

---

245 Efectivamente, las ediciones y comentarios compuestos sobre su *Medulla*, entre los cuales se cuenta el de San Alfonso, pasan de los 200. Véase TESTORE C., *Busenbaum Hermann*: EncCatt 3, 243.

246 BASSAEUS E., *Flores totius theologiae practicae, tum sacramentalis, tum moralis*, Venetiis 1690, tom.1 pag.485.

247 CORELLA J., *Práctica de el confessonario y explicación de las sesenta y cinco proposiciones condenadas por la Santidad de N. S. P. Inocencio 11*, Madrid 1734, part.1 trat.3 cap.2 num.13 pag.32; part.2 trat.15 cap.4 num.60 pag.338.

serviles, comunes y liberales, y extiende a todas ellas el conocido principio del *finis operantis*, para concluir que no afecta a la naturaleza de dichas obras el que se realicen gratuitamente o por fines lucrativos. Merece notarse que ni siquiera la circunstancia de obrar *por oficio* es capaz de transformar en ilícitas y serviles las obras comunes y liberales. [248]

Patricio Sporer

Poco más tarde Patricio Sporer, O. F. M. († 1683), nos recuerda los principios de la doctrina moderna, y afirma que la naturaleza de la obra servil y liberal no depende absolutamente de la intención de obtener algún lucro o salario. Sporer dice de esta doctrina que es ya *común y aceptada por los doctores*. [249]

Hermann. Reiffenstue

A la misma doctrina se adhieren Hermann, O. F. M. († 1700), y Reiffenstuel, O. F. M. (1641-1703), y, entre otras razones, aducen el argumento *teológico o moral* empleado anteriormente por Suárez y Baseo, a saber, que la Iglesia nunca ha prohibido ejecutar *con afán de lucro* las obras lícitas, ora sean comunes, ora liberales. [250]

Los demás autores del siglo 17 continúan exponiendo brevemente los principios de la doctrina moderna sin someterlos a examen y sin detenerse a refutar la sentencia de los antiguos, [251] que ya no encontrará partidarios, casi hasta nuestros días.

---

248 «Certum sit secundo servilia, tametsi non fiant *propter lucrum*, esse prohibita, quia adhuc sunt servilia; prohibitio autem non est nisi de ipsis operibus, quare parum facit an *ob lucrum* exerceantur an vero *gratis*. Contra tum liberales tum communia, si fiant *ob lucrum*, non propterea prohibitioni sunt obnoxia, idem si fiant *ex officio* quia *spes lucri* vel ea facere *ex officio* non transferunt opus ex se liberale in servile». TAMBURINI TH., *Opera omnia*, Venetiis 1678, vol.1 libr.4 cap.3 num.3 pag.144.

249 SPORER P.—BIERBAUM I., *Theologia moralis, decalogalis et sacramentalis*, Paderbornae 1897, tom.1 tract.3 cap.4 sect.3 num.527 pag.762.

250 HERMANN A., *Ethica sacra scholastica speculativo-practica ad mentem Ioannis Duns Scoti*, Iberbipoli 1698, part.2 tract.8 disp.5 quaest.2 num.3 pag.282; REIFFENSTUEL A., *Theologia moralis*, Mutinae 1745, tom.2 tract.10 dist.1 num.17 pag.3.

251 Véanse entre otros autores, CASTROPALAO F., *Opus morale*, part.2 tract.9 disp.un., punct.5 pag.65; LAYMANN P., *Theologia moralis*, tom.2 libr.4 tract.7 cap.2 num.4.6 pag.131; VILLALOBOS E., *Summa de la theologia moral*

Esto demuestra sobradamente que las enseñanzas de los antiguos no responden ya a la mentalidad de los modernos, que han adoptado unánimemente el nuevo concepto de obra servil, y rechazan con la misma unanimidad el concepto de los antiguos. Efectivamente, también los moralistas del siglo 18 siguen sin vacilar las enseñanzas de Suárez y Cayetano. Se observa en sus escritos una cierta preocupación por el problema del influjo del *finis operantis* sobre las obras serviles, pero todos ellos concluyen que es incapaz de convertir dichas obras en lícitas o liberales.

Los Salmanticenses

A esta época pertenecen los Salmanticenses, que pueden considerarse como los más autorizados moralistas de su tiempo. [252] A lo largo del siglo que media entre Suárez y los Salmanticenses, y otro tanto puede decirse de los siglos posteriores, ningún autor ha estudiado, tan amplia y atentamente, el problema del descanso dominical como los teólogos moralistas de Salamanca. Su doctrina, por lo demás, recuerda mucho a la de Suárez, a quien se asemejan, no sólo en la amplitud de la exposición, sino sobre todo, en la doctrina y argumentación.

Para los Salmanticenses el *finis operantis* es absolutamente incapaz de transformar, no sólo la naturaleza de las obras liberales, sino también la de las serviles. Por consiguiente, las obras serviles, ejecutadas *por pasatiempo o recreo*, no dejan de permanecer ilícitas y serviles, [253] lo mismo que las obras liberales perse-

---

y canónica, part.2 trat.32 dif.2 num.4 pag.516; LEANDER DE SANCTISSIMO SACRAMENTO, *Quaestiones morales theologicae*, part.3 tract.1 disp.4 quaest.6, Lugduni 1664, pag.22; MASTRIUS B., *Theologia moralis*, disp.11 quaest.4 art.1 num.72 pag.236.

252 Se nos antoja excesivamente severo y despreciativo el juicio que Deman emite sobre la obra moral de los Salmanticenses, al decir que «*cet'ouvrage n'est q'un exemple entre mille de la litterature morale des XVII-XVIII siècles*». DEMAN T., *Salamanque* (*Théologiens de*): DictTheolCath 14/1 1031. Estimamos más acertado y verdadero el juicio de Gury S. I. que hace suyo Hurter: *Copia rerum et doctrinae perspicuitate insignes. Propter sanam doctrinam generatim valde commendantur*. Interdum tamen decisionum rigorem forte plus aequo delinire et temperare videntur». HURTER H., *Nomenclator litterarius*, tom.4 col.276s.

253 *Collegii Salmanticensis... cursus theologiae moralis...*, tom.5 tract.23 cap.1 punct.11 num.245 pag.312; num.239 pag.311.

veran siendo lícitas y liberales, aun cuando se realizan *con miras lucrativas o mercenarias.* [254] Los Salmanticenses recuerdan en esta ocasión el argumento *teológico o moral* que Suárez, Baseo y otros autores posteriores emplearon, para demostrar que las obras liberales ejecutadas con miras lucrativas continúan siendo lícitas y liberales en días de fiesta. Efectivamente, la intención y el afán de lucro, en tanto están prohibidos por la Iglesia, en cuanto está prohibida la obra o trabajo a que acompañan.

> «Ecclesia non prohibet operari *propter mercedem* in die festo, nisi in quantum prohibet opus; ergo non prohibet opus *in quantum tale,* nec illud prohibebit quod fiat *hac vel illa intentione, gratis aut ex mercede;* quia de hoc nihil curat». [255]

Francisco Henno

En las mismas ideas abunda Francisco Henno, O. F. M. († 1720). Las obras serviles, en efecto, permanecen inmutables, aun cuando se realizan *gratuitamente, por pasatiempo o con alguna intención piadosa.* Las obras liberales, a su vez, no dejan de ser lícitas y liberales, aunque supongan *gran trabajo o fatiga* en quien las ejecuta. [256] Sin embargo, conviene prestar la debida atención a los usos y costumbres de las diversas regiones. Efectivamente,

> «Ad determinationem operis servilis [suppono] multum conferre *usum et consuetudinem patriae;* nam, cum operis servitus aut liberalitas *ab hominum aestimatione* dependeat, quid de certis operibus communiter sentiatur inspiciendum est». [257]

Otros autores

Los demás autores de este período exponen las mismas ideas y los mismos argumentos. Podríamos hacer desfilar a un buen número de ellos, [258] pero nos abstenemos de hacer su presentación, para evitar la monotonía y la repetición de las mismas ideas.

---

254 *Op. cit.,* punct.12 num.264 pag.314.

255 Loc. cit.

256 HENNO F., *Theologia dogmatica, moralis et scholastica in duos tomos divisa,* Venetiis 1719, tom.1 pag.407.

257 Loc. cit.

258 Pueden consultarse, entre otros, FRANCISCUS M. A BRUXELLIS, *Theologia capuccino-seraphica, scholastica et moralis,* part.2 libr.3 tract.3 cap.1

5. Actitud de San Alfonso y autores posteriores

Sumario. – San Alfonso María de Ligorio.— Viador de Coccaglio.— José Antonio Alasia. Jacques Valentin. Pedro Scavini. Antonio Ballerini.— El Cardenal D'Annibale.— Agustín Lehmkuhl. Jerónimo Noldin. Benito Merkelbach. Aertnis-Damen. Genicot-Salsmans.

San Alfonso María de Ligorio

San Alfonso María de Ligorio descuella fácilmente entre todos los moralistas de su tiempo. Benemérito, por tantos títulos, de la teología moral e iniciador del resurgimiento de la misma en el siglo 18, San Alfonso no aporta nuevas ideas ni nuevos puntos de vista sobre el problema que llevamos entre manos. Se adhiere plenamente a la doctrina de Suárez y Cayetano, y propugna sus enseñanzas con mayor energía, si cabe.

Para San Alfonso, como para la casi totalidad de los autores posteriores a Cayetano, existen tres especies de obras o trabajos, a saber: serviles, comunes y liberales, y su carácter o naturaleza depende, no del *finis operantis* ni de las demás circunstancias externas, sino únicamente de sus elementos intrínsecos. Por lo mismo, nada tiene que ver con el carácter servil, común o liberal de las obras ejecutadas en días de fiesta el que éstas se realicen *con afán de lucro o por puro pasatiempo, con intención piadosa o con fin vano y torpe*. Es también completamente indiferente el que éstas produzcan *cansancio y fatiga o descanso y alivio*, el que uno se ocupe en ellas *largamente o por breve espacio de tiempo, etc.* Y la razón es que ninguna circunstancia externa es capaz de transformar la naturaleza de ninguna obra o trabajo, ejecutado en días de fiesta. [259]

Como se ha podido comprobar, San Alfonso no pone nada nuevo ni original en su exposición; todo ello se puede encontrar en

---

quaest.4 pag.519ss; VIVA D., *Cursus theologico-moralis*, tom.1 part.2 quaest.6 art.1 num.2 pag.130; PAULUS A LUGDUNO, *Moralis theologiae specimen*, quaest.7 pag.130; ANTOINE G., *Theologia moralis universa*, tom.3 pag.71; CONCINA D., *Theologia christiana dogmatico-moralis*, tom.5 libr.1 diss.2 cap.3 num.2 pag.30; BILLUART C., *Summa Sancti Thomae*, tom.4 pag.699; THOMAS A CHARMES, *Theologia universa*, tom.2 pag.130; PATUZZI I., *Ethica christiana*, tom.4 cap.6 num.1 pag.119; cap.7 num.1 pag.120s.

259 ALPHONSUS M. DE LIGORIO (S), *Theologia moralis*, tom.1 libr.3 num. 274 pag.552.

Suárez, [260] y más concretamente en Busenbaum. [261] San Alfonso ha examinado atentamente los argumentos y afirmaciones de los moralistas anteriores, y ha escogido todo lo que le ha parecido digno de consideración. De aquí que su exposición sea, en pocas palabras, más clara y completa que la de la mayor parte de los autores anteriores.

Tampoco se encuentra ninguna novedad digna de notar en los moralistas posteriores a San Alfonso; más aún, en los cincuenta años que siguieron a la muerte del santo Doctor, es difícil encontrar un solo moralista que haya adquirido un cierto renombre para la posteridad.

Viador de Coccaglio

A fines del siglo 18, todavía en vida de San Alfonso, el capuchino Viador de Coccaglio enseña brevemente que el *finis operantis* no modifica la naturaleza de las obras, realizadas en días festivos. La pintura, por ejemplo, es obra servil, ora se ejecute *con afán de lucro, ora por pasatiempo o recreo, ora, finalmente, con miras al aprendizaje*. En cambio, el ejercicio de la escritura y de la enseñanza es lícito y liberal, lo mismo cuando se realiza *gratuitamente* que cuando se emprende *con miras lucrativas o mercenarias*. [262]

José Antonio Alasia. Jacques Valentin. Pedro Scavini. Antonio Ballerini

Más tarde, bien entrado el siglo 19, José Antonio Alasia nos vuelve a recordar que las obras serviles no dejan de ser serviles y prohibidas, aun cuando se ejecuten *gratuitamente y por manos de nobles señoras*. [263]

Jacques Valentin extiende explícitamente el conocido principio del *finis operantis* a las obras serviles, comunes y liberales, y enseña que es incapaz de transformar su naturaleza. [264]

---

260 SUÁREZ F., *Opera omnia*, tom.13 tract.2 libr.2 cap.19 pag.332-338; cap.23 num.6 pag.347.

261 BUSENBAUM H., *Medulla theologiae moralis*, tom.1 libr.3 cap.1 dub.1 pag.147.

262 VIATOR A COCCALEO, *Tentamina theologico-moralia*, tom.2 pag.120s.

263 ALASIA I. A., *Commentaria theologiae moralis*, tom.3 diss.3 cap.2 num. 2 pag.105.

264 VALENTIN J., *Examen raisonné ou Décisions théologiques*, cap.3 art.1 pag.121.

Pedro Scavini (1790-1869), en pocas palabras, y, con más detención, Antonio Ballerini, S. I. (1805-1881), reproducen las enseñanzas de San Alfonso. [265] Lo único que cabe notar es que Ballerini atribuye a la *estimación común* un influjo notable sobre el carácter servil y liberal de las obras, ejecutadas en días de fiesta. [266]

El Cardenal D'Annibale

El Cardenal D'Annibale (1815-1892) es seguramente uno de los moralistas que más descuellan a lo largo de todo el siglo 19. Con todo, en relación con el problema que nos ocupa, no se puede hallar en sus escritos ninguna novedad; se contenta con recordar que ni el afán de lucro ni las demás circunstancias externas son capaces de modificar el carácter servil o liberal que tienen las obras por su misma naturaleza. Y así, dirá con su estilo enérgico y cortado:

> «Servilia vetantur; liberalia licent, quamvis illa *levia* sint, haec *laboriosa;* illa *animi recreandi gratia* fiant, haec *lucri faciendi causa*... Communia accensentur his quibus propius accedunt seu servilibus seu liberalibus». [267]

Agustín Lehmkuhl. Jerónimo Noldin. Benito Merkelbach. Aertnis-Damen. Genicot-Salsmans

Con ligeras e insignificantes variantes van enseñando las mismas ideas otros autores posteriores como Agustín Lehmkuhl, S. I. (1834-1918), Jerónimo Noldin, S. I. (1838-1922), Benito Merkelbach O. P. (1871-1942), y, más modernamente, Aertnis-Damen y Genicot-Salsmans. Todos estos moralistas, a pesar de la evolución de los tiempos, permanecen todavía arrimados a las enseñanzas de Cayetano, Suárez y San Alfonso. No debemos, sin embargo, silenciar

---

265 Scavini P., *Theologia moralis universa ad mentem Sancti Alphonsi M. de Ligorio,* Mediolani 1882, libr.2 tract.5 disp.1 cap.4 num.92 pag.67; Ballerini A., *Opus theologicum morale in Busenbaum Medullam,* Prati 1899, vol.2 tract.6 sect.3 dub.1 num.719 pag.544.

266 Véase Ballerini A., *Op. cit.,* num.729s pag.548s; num.732 pag.550; num.736s pag.551s.

267 D'Annibale I., *Summula theologiae moralis,* part.3 libr.2 tract.1 cap.1 num.121 pag.111.

que hacen intervenir ampliamente a la costumbre y a la estimación común en la determinación de las obras serviles y liberales. [268]

6. Conclusión

Si dirigimos ahora una mirada retrospectiva sobre cuanto llevamos expuesto, podremos fácilmente concluir que la doctrina propuesta por Cayetano fué prontamente aceptada y firmemente retenida por los teólogos posteriores hasta nuestros días. Y, si comparamos la doctrina propuesta por Cayetano y por sus primeros seguidores con las enseñanzas de los moralistas posteriores hasta nuestros días, se puede descubrir que los principios propuestos por Cayetano y Suárez permanecen todavía firmes e invariables. Pero, a pesar de esta identidad o invariabilidad de principios, se puede apreciar en la doctrina una ligera evolución, que a nadie debe causar admiración.

Efectivamente, la ley del descanso dominical y festivo es una ley fundamentalmente consuetudinaria, no sólo para los modernos, sino también para los antiguos. [269] Por eso, es natural que la evolución de los usos y costumbres, a traves de los tiempos y lugares, haya dejado sentir su influjo en la doctrina del descanso dominical, sin afectar a los principios. Este influjo se ha dejado sentir, concretamente, en el campo de las obras serviles, que ha quedado algo restringido y limitado, restricción que ha favorecido y ampliado el campo de las obras comunes y liberales.

La ligera evolución operada, a lo largo de cuatro siglos, en la doctrina de Suárez y Cayetano no se debe, pues, al cambio de principios que, como decimos, han permanecido firmes e invariables, sino a la evolución de las costumbres y de la mentalidad del pue-

---

268 LEHMKUHL A., *Theologia moralis*, vol.1 num.47ss pag 331s; NOLDIN H., *Summa theologiae moralis*, vol.2 libr.3 quaest.3 art.1 num.264ss pag.283-286; MERKELBACH B., *Summa theologiae moralis*, vol.2 num.682 pag.700s; AERTNIS J.—DAMEN C., *Theologia moralis* tom.1 libr.3 tract.3 cap.2 art.1 num. 507-510 pag 415-418; GENICOT E.—SALSMANS I., *Institutiones theologiae moralis*, vol.1 tract.6 sect.3 cap.1 num.333s pag.256ss.

269 Véase THOMAS AQUINAS (S), *Summa theologica*, 2-2 quaest.122 art.4 ad 4:*Opera omnia*, tom.3 pag.426; THOMAS DE VIO (CARD. CAIETANUS), *Summa theologica... cum commentariis*. ., 2-2 quaest.122 art.4:*Sancti Thomae... opera omnia...*, tom.9 pag.483s num.15.

blo cristiano. Efectivamente, algunas obras consideradas como serviles en el siglo 16 no son ya serviles, simplemente porque no las considera como tales el pueblo cristiano.

III. Un meritorio esfuerzo por un sistema intermedio

Sumario. – 1. Origen y desarrollo de este movimiento.— 2. Renovación de las enseñanzas de Azor.— 3. Más sobre el mismo movimiento.

La historia de las discusiones humanas demuestra que, entre dos opiniones o partidos extremos suele interponerse frecuentemente una opinión intermedia, que trata de atraer hacia sí a los partidarios de ambas opiniones opuestas. En el problema que nos ocupa, hemos descubierto ya dos opiniones extremas: la de los antiguos, que se extendió hasta el siglo 16, y la de los modernos, patrocinada por el Cardenal Cayetano y sus seguidores. Y, naturalmente, no han faltado teólogos, que han dirigido sus esfuerzos a trazar y proponer los principios y líneas fundamentales de un sistema intermedio. Entre ellos podemos contar, ya en el siglo 16, a Juan Azor y a Tomás Sánchez, y, un siglo más tarde, al dominico José Mayol. En nuestros días, son numerosos los moralistas que ofrecen sus esfuerzos en favor de este movimiento.

1. Origen y desarrollo de este movimiento

Sumario.—Juan Azor.— Tomás Sánchez.— José Mayol.

El movimiento, a que nos referimos, ha tenido la mala fortuna de atraerse muy pocos simpatizantes, y de no encontrar un teólogo, que encauzase los esfuerzos y les diera unidad y fuerza. Efectivamente, más que una escuela o un partido, este movimiento es una serie de esfuerzos aislados, cuya eficacia, naturalmente, ha sido casi nula. Por lo mismo, apenas merece destacarse como *movimiento* hasta nuestros días.

Juan Azor

El jesuíta Juan Azor es el padre de este movimiento, y merece por ello un puesto de honor en la discusión del problema que nos ocupa. Azor es un gran moralista, en el que campea, junto con la lógica, el sentido común. Además, nos parece que es un teólogo,

que no ha sido estudiado ni comprendido, en lo referente al problema que estamos discutiendo y estudiando. Como veremos más adelante, tiene el mérito de ser independiente y original. Conoce bien la corriente iniciada por Cayetano, y no desconoce la doctrina de los antiguos; es menos escolástico que Soto y Cayetano y no tan casuísta como Navarro.

Azor comienza exponiendo la sentencia de los antiguos, y nos da a conocer los nombres de algunos de sus partidarios; pero, puesto a escoger entre esta opinión y la de los modernos, se adhiere a la de estos últimos, que él califica de *mucho más probable y verdadera.* [270]

Quien se fijara tan sólo en esta afirmación no dudaría seguramente de contar a este teólogo jesuíta entre los seguidores fieles de Cayetano. Muy otra es la verdad. Efectivamente, Azor presenta en esta ocasión las obras comunes bajo la luz del *finis operantis,* y concluye aplicando una notable limitación al principio propuesto por Cayetano y sus seguidores. Estos habían propuesto el principio de modo negativo y universal: las obras *no-serviles* (es decir, *todas* las obras lícitas) realizadas con miras al lucro o salario, no se convierten por ello en serviles. [271] Azor, en cambio, propone el principio de modo afirmativo y limitado: las obras *liberales* por su naturaleza no se convierten en serviles, por el mero hecho de ser ejecutadas con miras al lucro o salario.

> «Secunda opinio tradit nullum opus quod sua natura et conditione *liberale* est in servile transire, eo solum quod quaestus mercedisve gratia fiat». [272]

No se puede negar que el planteamiento del problema tiene en Azor el mismo alcance que en Cayetano, Soto y Navarro:

> «An opera, quae in die festo *iure fiunt,* reddantur illicita,

---

270 AZOR I., *Institutiones morales,* part.2 libr.1 cap.28 pag.72.

271 Véase THOMAS DE VIO (CARD. CAIETANUS), *Op. cit.* pag.484 num.19; pag.485 num.20; SOTO D., *De iustitia et iure...,* libr.2 quaest.4 art.4 pag 147; NAVARRUS M., *Enchiridion sive Manuale...,* cap.13 num.5 fol.132v-135r.

272 AZOR I., loc. cit. A continuación, y en este mismo lugar, Azor atribuye su propia doctrina a Cayetano, Soto, Navarro y Armilla, y esto podría hacer creer que no se aparta de ellos. Esta suposición no es verdadera, como lo demostramos más adelante.

eo ipso quod fiunt quaestus et mercedis sive stipendii causa». [273]

Pero su resolución tiene una limitación, que no se encuentra en éstos, y es que Azor aplica el principio de que el *finis operantis* no modifica la naturaleza de las obras, únicamente a las obras liberales y serviles, mientras los anteriores lo extendían también a las obras *comunes*, es decir, a todas las obras, que por su naturaleza o por cualquiera otra causa externa son lícitas en días de fiesta.

Por lo demás, es inútil objetar que Azor no puso advertida e intencionadamente la mencionada limitación al principio de Cayetano y sus seguidores, porque éste es el único modo de explicar cómoda y adecuadamente su postura frente a las obras comunes. Además, para disipar la última duda, Azor afirma explícitamente que las obras *comunes* se convierten en serviles, cuando se realizan *por oficio o mercenariamente.* En cambio, sobre las obras *liberales* enseña terminantemente que permanecen inalterables, aun cuando se ejecuten *con miras lucrativas o mercenarias.* [274]

Siendo esto verdad, como lo es, nos encontramos frente a una sentencia intermedia entre la de los antiguos y modernos, sentencia que ha llegado, por desgracia, hasta nuestros días, desconocida y olvidada y, por lo mismo, sin ejercer ningún influjo sobre los autores posteriores. Pero, aún seríamos más exactos, si dijéramos que Azor ha sido en este punto, no sólo un *desconocido,* sino más bien un *incomprendido.* En efecto, los antiguos lo citan generalmente entre los seguidores de Cayetano, y entre ellos Suárez, después de alistarlo con los seguidores de la nueva doctrina, [275] se lamenta de que no se conserva fiel a sus principios en los casos prácticos. [276] Entre los modernos, el canónigo Berardi y el jesuíta Vermeersch, que han adoptado igual postura que Azor, ni siquiera se acuerdan de él. Villien llega a acusarle de no tener una idea clara sobre la cuestión y, consecuentemente, de llegar a conclusiones ilógicas y poco científicas. [277] Casi del mismo modo

273 Loc. cit.
274 Loc. cit.
275 Suárez F., *Opera omnia,* tom.13 tract.2 libr.2 cap.19 num.6 pag 334.
276 *Op. cit.,* cap.24 num.2 pag 348.
277 Villien A., *Histoire des commandements de l'Eglise,* cap.3 pag.91s.

se expresa el jesuíta Berte. [278] Finalmente, sospechamos que Jombart se refiere principalmente a Azor cuando escribe:

> «A cette époque aussi quelques auteurs comencèrent, *à tort*, à voir *dans le salaire* un élément de l'oeuvre servile». [279]

En honor a la verdad y al buen nombre de Azor, nos vemos obligados a afirmar que semejantes juicios y afirmaciones son totalmente injustos. Tendremos ocasión de demostrarlo más abundantemente, y en concreto, al estudiar las relaciones existentes entre el *finis operantis* y las obras comunes.

Tomás Sánchez

Tomás Sánchez, el célebre autor del clásico tratado *De Matrimonio*, aparece adornado de las mismas cualidades que su contemporáneo y hermano de religión Azor, especialmente de sentido común y de originalidad e independencia.

Sánchez, puesto a escoger entre la opinión de los antiguos y la nueva doctrina, se declara sin vacilar partidario de ésta última, pero adopta una postura muy semejante a la de su contemporáneo Azor. Es verdad que, a diferencia de éste, atribuye al principio del *finis operantis* el mismo alcance y amplitud que Cayetano, Soto y Navarro, ya que, en opinión de Sánchez, *toda obra lícita* en días de fiesta, sea cual fuere la razón de su licitud, permanece igualmente lícita, aunque se ejecute *principalmente* con miras al lucro. [280]

Siendo esto así, y teniendo en cuenta que Sánchez enseña explícitamente que en los días de fiesta se prohiben *únicamente* las obras serviles, [281] deberíamos concluir que el *finis operantis* no tiene virtud alguna para convertir en serviles a las obras comunes. Sin embargo, es cierto que Sánchez admite, al menos teóricamente, que algunas circunstancias externas pueden modificar la naturaleza de las obras comunes. Lo enseña explícitamente:

---

278 Véase BERTE P., *A propos des oeuvres serviles*: NouvRevTheol 63(1936) 46.

279 JOMBART E., *Le travail du dimanche*: RevCommRel 7 (1931) 31.

280 «*Omne opus quod est licitum* in die festo vel ex se, vel propter necessitatem, vel propter consuetudinem, vel propter aliam quamcumque causam, erit etiam licitum, licet fiat *principaliter propter lucrum*». SÁNCHEZ TH., *Consilia seu opuscula moralia*, tom.2 libr.5 cap.2 dub.6 num 11 pag.112.

281 *Op. cit.*, num.10

> «Fas est in festis exercere illa opera, quae sunt communia liberis et servis, *dummodo sub aliqua ratione non trahantur ad servilitatem*». [282]

Sánchez no explica en este lugar cuáles son estas causas o circunstancias, capaces de transformar la naturaleza de las obras comunes. Por el momento, bástenos saber que admite, al menos en teoría, su existencia. Más adelante, al tratar de las obras comunes, intentaremos determinar el género y la eficacia de dichas circunstancias.

José Mayol

José Mayol, O. P. († 1704). Desde los tiempos de Azor y Sánchez hasta fines del siglo 19, la única nota discordante en el concierto de los teólogos, que enseñan que el *finis operantis* no ejerce ningún influjo sobre la naturaleza de las obras, la constituye seguramente el dominico José Mayol.

Mayol es un teólogo preciso, equilibrado y profundo; su tratado sobre el Decálogo es amplio y escolástico, y merecería contarse entre las obras clásicas dentro de su materia, si no fuera excesivamente tomista en la elección de opiniones y autoridades. En las cuestiones disputadas en su tiempo entre rigoristas y laxistas, él procura siempre conservarse en un término medio. [283]

En la cuestión que nosotros vamos examinando sigue, naturalmente, esa misma norma. Así, sin dar, ni mucho menos, la razón a los antiguos, se aparta considerablemente de la corriente moderna. Mayol expone muy cuerdamente ambas sentencias opuestas, señalando atinadamente el fundamento en que se apoyan, y concluye:

> «Prima opinio est *probabilis et tutior;* secunda vero est *communior et probabilior*». [284]

No le merece mucha fe el argumento aducido por Suárez, para confirmar la sentencia de los modernos, a saber, que la Iglesia,

282 Loc. cit.

283 Véase Gorce M., *Mayol*:DictTheolCath 10/1, 473s; Migne J. P., *Monitum*:*Theologiae cursus completus*, tom.13 col.709s.

284 Mayol I., *Summa moralis doctrinae thomisticae circa decem praecepta decalogi* [Avenione 1704]: Migne J. P., *Theologiae cursus completus*, tom.14 col.297.

nunca ni en ninguna parte, ha prohibido realizar *con miras al lucro* las obras que, bajo cualquier título, se pueden ejecutar lícitamente en los días de fiesta. Mayol da más fe a la afirmación contraria. Efectivamente, sería preciso conocer el juicio de los Prelados y varones prudentes, para apreciar, en qué casos particulares, los que trabajan lícitamente en favor del prójimo, pueden lícitamente *exigir el salario correspondiente* o cumplir sus trabajos *principalmente con miras al lucro.*

No es fácil dar una norma valedera para todos los casos particulares, pero indudablemente habrá que atender cuidadosamente a las costumbres aprobadas de los lugares. En efecto, en algunas partes, —enseña Mayol— se acostumbra conceder por el trabajo festivo de los animales y de los hombres *un salario menor del que percibirían por ese mismo trabajo en días laborables.* [285]

Seguramente que no dejará de llamar la atención el motivo que aduce Mayol, para explicar este modo de proceder, que no es otro que el *descanso* que deben guardar en los días festivos los animales y los hombres. Esto indica que la intención o afán de lucro, en la mente de algunos cristianos, ejerce algún influjo sobre la licitud y sobre el carácter servil o liberal de ciertas obras, ejecutadas en días dedicados al culto divino.

Mayol, pues, no propone ninguna nueva teoría; se contenta con afirmar que los antiguos tenían algo de razón al enseñar que el *finis operantis* posee la virtud de transformar la naturaleza y el carácter de las obras serviles, comunes y liberales.

---

285 «Requirerem tamen iudicium praelatorum aut prudentum virorum ad discernendum in quibus particularibus casibus ex benigna Ecclesiae concessione et morali quadam necessitate aliisque titulis, licite pro aliis operantes in die festo, licite etiam *principali intentione possint sperare ac exigere mercedem laborum.* Videtur enim non posse absolute unam generalem ac uniformem regulam pro omnibus constitui... Tandem circa haec attendenda est consuetudo approbata et praescripta. *In quibusdam enim locis consuetum est non tantam mercedem solvere pro conductione operariorum aut equorum in die festo, quanta dari solet pro labore aut itinere aliorum dierum, ex hoc quod tunc otio vacarent*». Loc. cit.

2. Renovación de las enseñanzas de Azor

Sumario.— Emilio Berardi. — Arturo Vermeersch.

Desde Mayol hasta fines del siglo 19, no nos ha sido posible descubrir ningún moralista que venga en apoyo y defensa del nuevo movimiento. Sin embargo, en los últimos años del siglo 19 y en lo que llevamos del 20, se nota en los manuales de moral un cierto esfuerzo por deshacerse algo de la doctrina de Suárez y Cayetano, y por resucitar y restaurar las ideas propuestas por Azor en el siglo 16.

Emilio Berardi

Este esfuerzo se puede apreciar sin dificultad en el canónigo Emilio Berardi (1831-1916), que se adhiere con toda decisión al sistema intermedio iniciado y defendido por Azor. Berardi es uno de los mejores moralistas del siglo 19, sólido, sensato y realista. Estas cualidades brillan también en su exposición acerca del influjo del *finis operantis* sobre el carácter servil o liberal de las obras ejecutadas en los días de fiesta.

En general, cree Berardi que tienen razón los seguidores de Suárez y Cayetano, al enseñar que ni el *finis operantis* ni las demás circunstancias externas influyen sobre el carácter servil o liberal de las obras, ejecutadas por el cristiano en día de fiesta; pero advierte que semejante afirmación se debe tomar *cum mica salis*.

> «Dicunt plures nihil influere, si opus liberale *pro mercede*, aut opus servile *ex mera caritate vel alia sancta intentione, perficeretur;* item nihil influere, si *corporis defatigatio* in opere liberali subsistat, vel in opere servili non subsistat. Quamvis hoc etiam *generatim* verum sit ..., tamen, iuxta communem persuasionem, *cum mica salis* intelligi debet». [286]

Efectivamente, ciertas obras y ocupaciones ligeramente serviles o de naturaleza dudosa se convierten en liberales o serviles, en virtud del *finis operantis* y de las demás circunstancias externas. [287]

Por lo demás, *la costumbre y la persuasión común* del pueblo

---

286 Berardi Ae., *Praxis confessariorum*, vol.1 sect.3 cap.1 art.1 num.565 pag.271.

287 *Op. cit.*, pag.271s.

cristiano deben considerarse como la norma y principio supremo, al tratar de determinar el carácter servil o liberal de las obras, ejecutadas en día de fiesta. [288]

Arturo Vermeersch

Ya más próximo a nuestros días, un gran moralista de nuestro siglo, Arturo Vermeersch, S. I. (1858-1936), reproduce brevemente el principio de Azor sobre las obras comunes. Es verdad que Vermeersch no atribuye al *finis operantis* y a las circunstancias externas un influjo tan amplio como Berardi; pero debemos reconocer que las observaciones que él nos brinda son acertadas y juiciosas.

Lo primero que queremos subrayar es que, en opinión de Vermeersch, para descubrir el carácter servil de las obras que ejecuta el cristiano, hay que atender no sólo a la naturaleza de las mismas, sino también a los *usos y costumbres* de los lugares. [289] Por otra parte, las circunstancias externas dejarían *inalterables* las obras liberales. [290] Pero donde Vermeersch se declara totalmente de acuerdo con Azor, es en el problema de las obras comunes. Efectivamente, tratándose de obras comunes, hay que atender no sólo a la naturaleza de dichas obras, sino también al *finis operantis* y a las demás circunstancias externas. [291]

---

288 «Generatim permittuntur opera liberalia et communia; prohibentur autem opera servilia... Dixi *generatim;* principium enim *vere supremum* ad determinandum quid liceat et quid non liceat et an talis vel talis causa excuset vel non excuset, est *consuetudo proborum et persuasio communis* ..» Loc. cit.

289 «In re tamen quae consuetudine introducta est, non sola *abstracta ratio sed usus* plura dicidere debet». VERMEERSCH A. *Theologia moralis,* tom. 3 num.798 pag.522.

290 «Opera liberalia... manent liberalia, etsi *cum intensa defatigatione et pro mercede obtinenda* suscipiuntur». *Op. cit.,* num.798 pag.522s.

291 «Opera communia (seu media) sunt ea quae promiscue a servis et liberis fiebant et sive corpori sive animae inserviunt... Hic attendenda etiam est *intentio lucri vel recreationis, defatigatio, et ipsa diuturnitas*». *Op. cit.,* num.798 pag.523.

3. Más sobre el mismo movimiento

Sumario. – Jenaro Bucceroni. Adolfo Tanquerey. Tomás Iorio.— Alberto Schmitt.— Marcelino Zalba.

Jenaro Bucceroni. Adolfo Tanquerey. Tomás Iorio

Esta corriente moderna que tiende a atribuir al *finis operantis* y a las demás circunstancias externas algún influjo sobre la naturaleza de las obras, especialmente sobre las obras comunes y de naturaleza incierta, lo vemos con placer patrocinado más o menos abiertamente por Jenaro Bucceroni, S. I. (1841-1918), por Adolfo Tanquerey (1854-1932) y ahora, en nuestros días, por Tomás Iorio, S. I. Todos estos moralistas además de oponerse algo *en la práctica* a la doctrina que se ha venido enseñando sin oposición a partir del siglo 16, hacen intervenir más eficazmente a la *costumbre* y a la *persuasión común* en la determinación del carácter servil o liberal de las obras, ejecutadas en días de fiesta. [292]

Alberto Schmitt

Más decididamente que estos últimos moralistas, e invocando un título aparentemente diverso del de Berardi y Vermeersch, Alberto Schmitt, S I., se esfuerza por apartarse de las enseñanzas de Suárez y Cayetano, y por abrir un cauce más amplio a las enseñanzas de Azor. Según Schmitt, el elemento que habrá que tener muy en consideración, al determinar qué obras son ilícitas o serviles y cuáles, en cambio, lícitas o liberales, no será tanto el *finis operantis*, cuanto el *impedimento* que la ejecución de dichas obras importe al ejercicio del culto, exigido por el tercer mandamiento. Pero prácticamente —lo reconoce el mismo Schmitt— la divergencia existente entre él y Berardi es más aparente que real, ya que el *finis operantis* y las circunstancias externas decidirán general-

---

292 Véase Bucceroni I., *Institutiones theologiae moralis*, vol.1 num.652s pag.305s; Tanquerey A., *Synopsis theologiae moralis et pastoralis*, tom.2 num. 1037ss pag.606ss; Iorio Th. *Theologia moralis*, vol.2 num.144s pag.94s.

Este último autor ha señalado recientemente entre las nuevas tendencias de la teología moral la de revisar algunos términos, como *opera servilia*, que «*secondo alcuni suona offesa in regime democratico.*» Iorio Th., *Morale e diritto in Italia nella prima metà del secolo vigesimo*: ScuolCatt 80 (1952) 409.

mente de la gravedad del impedimento que unas u otras obras crean al ejercicio del culto divino dominical. [293]

Marcelino Zalba

Por el mismo camino abierto por Schmitt, se adelanta decididamente su hermano en religión Marcelino Zalba, augurando una amplia evolución en el concepto de obra servil y liberal.

En primer lugar, cree Zalba, al igual que Berardi, que la costumbre y la estimación común de los cristianos deciden frecuentemente del carácter servil o liberal de muchas obras de naturaleza incierta. Pero no queremos dejar de notar que la intención o *finis operantis* influye de una manera casi decisiva en la costumbre y en la estimación común de los cristianos. Y lo reconoce expresamente Zalba cuando escribe:

> «Consuetudo et aestimatio hominum saepius determinat in operibus indolis dubiae, utrum inter liberalia an inter servilia recensenda sint ... Sic v. gr. remigare vel equos aut currum conducere, *ex se* potius inter opera servilia essent recensenda, sed si fiant *recreationis causa* in diebus festis, cummuniter aestimantur ut licita; similiter quaedam opera manualia parum defatigantia, ut rosaria facere, scapularia suere, etc., facile habentur alicubi ut permissa in diebus festis, si fiunt *devotionis vel caritatis causa*». [294]

---

293 «Hodie oritur et crescit tendentia plurium auctorum, in determinandis operibus die festo interdictis, non tam ad *naturam operis*, sed potius ad hoc an *talem servitutem hominis* inducant ut *impedimentum creent cultui animae, familiae et Dei.*

De facto in ipsa natura laboris, etiam corporalis et gravis, nil invenitur indecens coram Deo; sed invenitur maximum impedimentum cultus Dei et animae in eo quod homines sicut antiquitus servi coguntur ab aliis vel a *propria cupiditate lucri laborem per hebdomadam exercitum* etiam die dominico continuare cum iactura libertatis pro cultu Dei et animae. Ita *levia opera manualia*, quaecumque sint, quamdiu *recretionis causa vel otii vitandi* fiunt, non creant impedimentum cultus Dei, quia semper adest libertas ab iis cessandi; econtra servilia fiunt si aguntur tanquam *professio hebdomadaria* vel in servitio fabricae. A fortiori hoc obtinet si instituuntur ita ut etiam alii implicentur et priventur libertate colendi Deum et relaxandi animam». NOLDIN H.—SCHMITT J., *Summa theologiae moralis*, tom.2 num.266, Barcinone 1945, pag. 250s.

294 ZALBA M., *Theologiae moralis summa*, vol.1 num 2019 pag.976.

Pero Zalba no se contenta con señalar este principio general, que ha regulado y debe regular el descanso festivo, sino que, siguiendo a Schmitt, se adelanta decididamente hacia la evolución del concepto de obra servil y liberal, que ambos autores auguran y desean. [295] Efectivamente, el elemento que debe prevalecer, al tratar de determinar el carácter lícito o ilícito, liberal o servil de las obras de naturaleza incierta, no será precisamente la naturaleza o los elementos de esas mismas obras *materialmente* consideradas, sino el impedimento que ocasionan *al culto divino, al provecho espiritual del individuo y a la vida familiar.* [296]

Y consecuente con los principios que acabamos de exponer, Zalba cree que se puede *aprobar y promover* paulatinamente el ejercicio de ciertas ocupaciones manuales, que sirven de entretenimiento y distracción, y, por el contrario, piensa que no hay inconveniente en *proceder con severidad* con aquellas obras liberales o de naturaleza dudosa, con que se continúa el *trabajo profesional,* o se busca con afán el *lucro o jornal,* ya que semejantes obras y ocupaciones impiden notablemente el culto divino y la honesta y justa recreación del cristiano.

---

295 «Itaque si in sequentibus retinemus descriptionem operis servilis, prout hucusque in usu erat, hoc fit solum quia alia descriptio *magis apta* nondum invaluit; sed *optandum est ut invaleat...*» NOLDIN H.—SCHMITT J., *Op. cit.*, tom.2 num.266 pag.251. Véase también ZALBA M., *Op. cit.*, pag.796s.

296 «Iam vero, nostris temporibus, quando ex una parte perfectio machinarum laborem servilem saepe maxime reducit in fabricis, ex alia vero, invadentia spectacula adeo tam magnam difficultatem creant cultui divino et vitae familiari, *facile admittenda et optanda* videtur aliqua evolutio in aestimatione laboris servilis, ita ut *potissimum* consideretur circa occupationem controversam *num impediat cultum Dei, bonum animae, et vitam familiarem; minus* autem attendatur ad *indolem laboris...* Unde tandem deveniatur ad supprimendam diebus festis occupationem qua homines, more antiquorum servorum, inducantur ab aliis hominibus vel a *propria cupiditate* continuare laborem *professionalem hebdomadarium* in die Domini, etiam illum qui sit *materialiter liberalis* sed in re non perficiatur sine iactura libertatis pro cultu Dei et bono personali ac familiari; e contra vero paulatim permittantur quaedam leves occupationes, materialiter quidem utiles et in se potius serviles, sed simul a curis cotidianis *distractivae,* vitae familiaris *fautrices* et animi *sedativae,* quibus et fastidium honeste vitetur et communicatio familiae foveatur, et cauponae, theatri, cynematis, etc. sumptus et pericula tollantur». ZALBA M., *Op. cit.*, pag.976s.

«Unde in casu dubii faciles omnino erimus in confirmanda et promovenda liceitate quarumdam occupationum *distractivarum*, ut v. gr. cura parvi hortus a tota familia visitati et exculti vel irrigati vespere festo, et cum habitu fere festivo, labores acu perfecti *ad tempus pie terendum* in re utili pro operibus misericordiae, etc. E contra severiores erimus ad permittendas occupationes de quarum indole suscitetur dubium, v. gr. de arte dactylographica, typographica vel photographica *propter lucrum* exercita, quae cultum Dei et convenientem relaxationem vitamque familiarem impediat; imo et libenter approbabimus tendentiam interrumpendi diebus festis occupationes liberales, quae diem Domini vix separant a profanis, quia continuatur labor *professionalis hebdomadarius*». [297]

No podemos menos de aplaudir con entusiasmo este sistema mitigado, propugnado por Azor y sus seguidores, y más especialmente, el esfuerzo de Zalba y Schmitt en favor de la evolución del concepto de obra servil y liberal; pero nos parece —y lo veremos más adelante— que la mentalidad de muchos cristianos y moralistas y la misma evolución de los tiempos permiten una aplicación más amplia y generosa de los principios que acabamos de exponer.

V. Recapitulación

No queremos terminar este estudio, sin recoger y ofrecer al lector, en breves puntos, las conclusiones que nos brinda la historia de las relaciones que median entre el *finis operantis* y las obras realizadas por el cristiano en los días de fiesta.

1. No se puede afirmar que este problema fuera totalmente desconocido entre los Santos Padres. Algunos de ellos, en efecto, atribuyen al *finis operantis*, es decir, a la avaricia, a la intención de lucro y al afán de riquezas algún influjo sobre la licitud o ilicitud y sobre el carácter servil o liberal de las obras, ejecutadas en días de fiesta.

2. Los grandes maestros del siglo 13 no estudian explícitamente la cuestión del influjo, que puede ejercer el *finis operantis* sobre la naturaleza y licitud de las obras. El silencio que

297 Loc. cit.

guardan todos ellos, excepto San Buenaventura, sobre este problema, hace que se pueda dudar y discutir razonablemente acerca de su pensamiento.

3. Al menos desde Ricardo de Middleton († 1308) hasta Cayetano († 1536), no se puede negar que el *finis operantis* ejerce un influjo decisivo sobre la licitud o ilicitud y sobre el carácter servil o liberal de toda clase de obras y ocupaciones del cristiano. Esto obligó a los autores de este período a dividir las obras serviles en tres especies: obras serviles *materialiter tantum*, obras serviles *formaliter tantum* y obras serviles *materialiter et formaliter simul*. Las primeras no están prohibidas y pueden realizarse lícitamente en días de fiesta; las segundas están prohibidas, pero no *sub gravi;* las últimas caen bajo la prohibición de las obras serviles y, en materia grave, dicha prohibición obliga *sub mortali.*

El Tostado y, con él, San Antonino y el Panormitano corrigieron y mitigaron algo el sistema de Middleton. La corrección y mitigación, que estos teólogos introdujeron, consiste esencialmente en que no admiten obras *formalmente* liberales y, por lo mismo, enseñan que las obras *materialmente* serviles son ilícitas, y que el *finis operantis* no ejerce sobre ellas ningún influjo.

4. En el siglo 16, y por obra de Cayetano, se formó un sistema y una mentalidad profundamente diversos que han dominado casi hasta nuestros días. La tesis capital del sistema propugnado por Cayetano y sus seguidores es diametralmente opuesta a la que defendieron Middleton y sus seguidores. Efectivamente, el *finis operantis* no tiene nada que ver con el carácter servil o liberal ni con la licitud o ilicitud de las obras, ejecutadas en días de fiesta.

5. El jesuíta Juan Azor propuso en el siglo 16 un sistema intermedio entre el de Cayetano y el de Middleton y el Tostado. Según el sistema de Azor, el *finis operantis* deja inalterables a las obras serviles y liberales, pero decide de la naturaleza y licitud de las obras comunes o intermedias y de las de naturaleza incierta o dudosa. Este punto de vista fué adoptado en los siglos 16 y 17 por Sánchez y Mayol, y modernamente por algunos Manuales de moral. Algunos moralistas modernos, como Zalba y Schmitt, tratan de abrir un cauce más amplio al principio propuesto por Azor y abogan por la modernización del concepto de obra servil y liberal.

C. La intención o «finis operantis» y las obras comunes

Sumario.—I. El problema antes del siglo 16. — II. El problema desde el siglo 16 hasta nuestros días. — III. Hacia una nueva mentalidad. — IV. Recapitulación.

En el capítulo precedente hemos estudiado las relaciones que median entre el *finis operantis* y las obras realizadas en días de fiesta. Y hemos visto también qué relación guardan el *finis operantis* y las obras comunes o de naturaleza incierta; pero lo hemos hecho rápidamente y en abstracto, deteniéndonos únicamente en la exposición de los principios. Ahora vamos a volver sobre este mismo problema, pero bajo un aspecto distinto; vamos a estudiar las relaciones existentes entre el *finis operantis* y las obras comunes *en concreto*, examinando el influjo que puede ejercer, no en principio, sino en particular sobre cada una de ellas. Así comprobaremos hasta qué punto se muestran lógicos y consecuentes con sus principios los autores que niegan que el *finis operantis* y las *demás* circunstancias externas puedan decidir de la licitud y del carácter servil o liberal de las obras comunes, y cuál es la eficacia que las circunstancias externas ejercen en concreto sobre la licitud y carácter de dichas obras.

Obras comunes son —lo decíamos al comienzo del capítulo precedente— ciertas obras de *naturaleza y licitud inciertas*, que se nos presentan como *intermedias* entre las serviles y liberales. No son serviles ni liberales, sino más bien intermedias, y se llaman comunes, porque en otro tiempo las ejecutaban los siervos y los libres. Esto supuesto, cabe preguntar: ¿son verdaderamente intermedias las obras que los moralistas llaman comunes? Y si lo son: ¿ejercen sobre ellas algún influjo el *finis operantis* y las demás circustancias externas, de modo que vengan a convertirse, ora en serviles (ilícitas), ora en liberales (lícitas).

I. El problema antes del siglo 16

Sumario. — 1. Pensamiento de Santo Tomás. — 2. Pensamiento de los Teólogos de los siglos 14 y 15.

Es casi ocioso plantear este problema ante los teólogos que florecieron antes del siglo 16. Efectivamente, a lo largo de todo ese período, no hemos encontrado más que dos autores que hayan empleado la expresión *obras comunes* al tratar del descanso dominical. Son Santo Tomás y San Antonino, que usan una sola vez, y de pasada, semejante expresión.

1. Pensamiento de Santo Tomás

El Angélico admite obras serviles y liberales. Las primeras comprenden en general todas las obras *corporales*, y bajo el nombre de obras liberales el Angélico comprende en general las obras *espirituales* ejecutadas por las facultades del alma. Pero no todas las obras corporales están prohibidas, ni son serviles en sentido riguroso. Efectivamente, existen tres especies de servidumbre y, por lo mismo, tres clases de obras serviles: servidumbre *pecaminosa*, creada por el pecado, servidumbre *humana o señorial*, por la que un hombre sirve y trabaja para otro hombre o señor, y la servidumbre *religiosa*, por la que el hombre sirve, y da culto a Dios. Las dos primeras especies de servidumbre están prohibidas en días de fiesta, y constituyen verdaderas obras serviles; la última, en cambio, está más bien preceptuada. [298] Por consiguiente, las obras destinadas al culto divino, aunque sean corporales, no deben conceptuarse como serviles. Pero, además de las obras corporales religiosas, existen otras muchas obras corporales, que hay que excluir del ámbito de las obras serviles. En efecto,

> «.. opera enim corporalia ad spiritualem Dei cultum non pertinentia, in tantum servilia dicuntur, in quantum *proprie pertinent* ad servientes; in quantum vero sunt *communia* servis et liberis, servilia non dicuntur». [299]

---

298 THOMAS AQUINAS (S), *Summa theologica*, 2-2 quaest.122 art. 4 ad 3: *Opera omnia*, tom.3 pag.425.

299 Loc. cit.

Las obras corporales, pues, solamente son serviles, cuando pertenecen en exclusiva —*proprie pertinent*— a los siervos; cuando son comunes a los siervos y a los señores, entonces no se llaman serviles.

Pero ¿cuándo son comunes a unos y a otros las obras corporales? Santo Tomás cree que lo son, siempre que sean necesarias para la conservación de los bienes personales y reales propios o ajenos:

> «Quilibet autem tam servus quam liber tenetur *in necessariis* providere, non tantum sibi, sed etiam proximo, praecipue quidem in his quae *ad salutem corporis* pertinent...; secundario autem etiam *in damno rerum* vitando...» [300]

Fuera de estas obras, lícitas por razón de necesidad o grande utilidad, creemos que el Angélico no admite obras comunes.

Es innegable, pues, que Santo Tomás admite la existencia de obras comunes a los señores y a los siervos. Pero ¿atribuye el santo Doctor al término *comunes* el significado técnico que le dan generalmente los autores de moral? Ante todo, queremos señalar que este texto tomístico ha dado la ocasión y el fundamento para la división tripartita de obras *serviles*, *comunes* (*mixtas o intermedias*) *y liberales*, que han adoptado casi todos los moralistas, a partir de Cayetano. Pero, a pesar de todo, nos parece que el Angélico no da al término *comunes* el significado técnico, a que nos referimos. Efectivamente, a las obras corporales, que son *comunes* a los siervos y a los libres —enseña el santo Doctor— no les damos el nombre de serviles. ¿Cómo habrá que llamarlas? Hasta el presente conocíamos los nombres de siervos y libres, de obras serviles y liberales; pero es cierto que no se les puede dar el apelativo de serviles, puesto que no son *privativas* de los siervos. Subrayamos intencionadamente el término *privativas*, porque, como lo hemos visto más arriba, esta circunstancia es condición explícitamente requerida por el Angélico, para que una obra sea verdaderamente servil. En cambio, en ninguna parte hemos visto que exija semejante circunstancia, para que la obra sea verdaderamente liberal. Por eso creemos que las obras que el Angélico llama *comunes*, no son *neutras o intermedias*, sino más bien liberales.

Es verdad, sin embargo, que Santo Tomás llega casi a identifi-

---

300 Loc. cit.

car las obras liberales con los *actos espirituales* del alma, a cuyo ejercicio nadie puede ser constreñido. [301] Pero de aquí no se puede concluir a la existencia de obras *neutras o intermedias*, puesto que las obras comunes a los señores y a los siervos, por el mero hecho de ser *propias* de los señores, en manera alguna son serviles sino liberales. Por lo demás, aun suponiendo que el Angélico hubiera admitido obras comunes *intermedias*, deberíamos hacer una salvedad, a saber, que semejantes obras serían intermedias en sentido filosófico o jurídico, pero no en sentido teológico o moral. Efectivamente, siendo las obras comunes, lícitas, al igual que las liberales, no vemos ninguna razón teológica o moral, para la admisión de obras neutras o intermedias; sobre todo, teniendo en cuenta que el Angélico rehuye dar el calificativo de serviles a las obras corporales-serviles, cuando son lícitas por razón de algún título o motivo justificante. [302] Al enseñar, pues, el Santo Doctor que las obras corporales sólo son serviles, cuando *proprie pertinent ad servientes*, se nos figura que no quiso sino limitar el campo de las obras serviles, para ampliar el de las no-serviles o liberales.

Además, nótese que en la expresión «obras comunes a los siervos y a los libres», el atributo *comunes* no se contrapone a (obras) *serviles* ni a (obras) *liberales*, sino únicamente a (opera) *propria servorum*. Santo Tomás, pues, no afirma con esa expresión que las obras comunes son *neutras o intermedias*, sino únicamente que pertenecen por igual a los señores y a los siervos. Y puesto que el Angélico nunca ha exigido, para que una obra sea verdaderamente liberal, que pertenezca *en exclusiva* a los señores, nos parece razonable concluir que las obras comunes no son intermedias sino liberales. Así, pues, existirían en el pensamiento del Santo Doctor dos especies de obras: *serviles* (propias de los siervos), que esta-

---

301 «Opus autem servile est opus corporale; nam *opus liberum est animae*, sicut intelligere et huiusmodi, ad quod opus homo constringi non potest». THOMAS AQUINAS (S), *Opuscula theologica et philosophica*, opusc.3: *Opera omnia*, tom.16, Parmae 1865, pag.105.

302 Esta división triple de obras serviles, comunes (intermedias) y liberales tendría justificación teológica o moral y plena, si el Angélico hubiera enseñado, como lo hicieron Azor, Berardi y Vermeersch, que el *finis operantis* y las demás circunstancias externas tienen virtud para convertir en serviles o liberales a las obras intermedias o comunes; pero en el santo Doctor no se encuentra indicio alguno de esta opinión.

rían prohibidas, y *no-serviles* (comunes y propias de los libres), que serían siempre lícitas. [303]

No existiendo, pues, obras intermedias, es claro que la cuestión que nos hemos propuesto al principio, resulta completamente ociosa. Por lo demás, si admitiéramos su existencia, la solución sería idéntica a la que ofrecimos en el apartado anterior, ya que Santo Tomás no se propone expresamente el problema de si el *finis operantis* es capaz de transformar la naturaleza de las obras realizadas en días de fiesta y, por lo mismo, resulta casi imposible descubrir su pensamiento.

Otro tanto habrá que decir de los demás grandes maestros del siglo 13, en quienes ni siquiera una vez hemos podido encontrar la expresión *obras comunes*.

2. Pensamiento de los Teólogos de los siglos 14 y 15

Sumario.—Ricardo de Middleton y los Teólogos y Sumistas anteriores a Cayetano. — El Tostado. — San Antonino de Florencia.

Ricardo de Middleton y los Teólogos y Sumistas anteriores a Cayetano

Tampoco hemos encontrado esa expresión en Ricardo de Middleton, ni en los demás teólogos y sumistas anteriores a Cayetano, que propugnan comúnmente que el *finis operantis* tiene virtud para decidir de la naturaleza y de la licitud de las obras, realizadas en días de fiesta. Todos estos autores, suponiendo que hubieran admitido obras comunes o intermedias, indudablemente habrían aplicado también a ellas el principio del *finis operantis*, del mismo modo y con la misma eficacia que a las obras serviles y liberales. [304]

---

303 Tampoco se encuentra fácilmente en el Angélico la expresión *obras liberales*. Creemos que la emplea una sola vez (véase la nota 301), y no hemos podido menos de maravillarnos al no encontrar esta expresión ni en la *Summa theologica* ni en el *Commentum in libros Sententiarum*. Todo este silencio del santo Doctor sobre las obras comunes y liberales nos ha obligado a concluir a la existencia de obras *serviles* (ilícitas) y obras *no-serviles* (lícitas). Este viene a ser también el pensamiento de Suárez sobre el Angélico. Véase SUÁREZ F., *Opera omnia,* tom.13 tract.2 libr.2 cap.23 num.8 pag.347s.

304 Se puede afirmar que hasta el siglo 16 no se conocían las obras comunes o intermedias. Por eso nos parece algo impreciso e inexacto lo que afirma Zalba refiriéndose a los sumistas y canonistas anteriores al siglo 16: «Auctores Summarum et canonistae usque ad saeculum XVI *discernebant*

El Tostado

En efecto, creemos que el Tostado lógicamente tiene que admitir obras intermedias *en abstracto*, como el caminar o viajar, que ya en concreto se convierten en serviles o liberales, en virtud del *finis operantis* u otras circunstancias externas. [305]

San Antonino de Florencia

Solamente en San Antonino se encuentra una vez la expresión *obras comunes*, pero su empleo no resuelve absolutamente el problema. Efectivamente, parece indubitable que el gran arzobispo de Florencia no pretendió en modo alguno introducir ese tercer tipo de obras intermedias, al recoger al pie de la letra aquel texto del Angélico:

> «Opera corporalia, ad cultum specialem Dei non pertinentia, in tantum servilia dicuntur, in quantum proprie pertinent al servientes; in quantum vero sunt *communia* servis et liberis servilia non dicuntur». [306]

Por lo demás, no hace falta que repitamos que San Antonino hace influir muy eficazmente al *finis operantis* sobre el carácter y sobre la licitud de las obras, ejecutadas en días de fiesta.

Y con estos precedentes atravesamos los umbrales del siglo 16, para adentrarnos en un período, cuyos teólogos nos hablarán largamente de *obras comunes*.

II. El problema desde el siglo 16 hasta nuestros días

Sumario.—1. Pensamiento del Cardenal Cayetano. — 2. Perfeccionamiento de la doctrina de Cayetano. — 3. Corrección de la doctrina de Cayetano. Francisco Suárez. — 4. Continuadores de la doctrina de Cayetano. — 5. Los seguidores de Cayetano en el siglo 18. — 6. Los últimos partidarios de los principios de Cayetano. — 7. Conclusión.

Después del Angélico y de San Antonino, el primero en emplear la expresión *obras comunes*, al tratar del precepto del descanso do-

---

opera communia, de quibus aderat dubium utrum ad liberalia an ad servilia essent trahenda, applicato criterio finis propter quem exercerentur, lucri scilicet vel non...» ZALBA M., *Theologiae moralis summa*, tom.1 num.2019 pag.976.

305 ALPHONSUS DE MADRIGAL, *Commentaria in Exodum*, cap.12 quaest.24: *Opera omnia*, tom.2 pag.133.

306 ANTONINUS (S), *Summa theologica...*, part.2 tit.9 cap.7 col.984.

minical, fue seguramente el Cardenal Tomás de Vío Cayetano, a quien los autores posteriores seguirán en el empleo y en la admisión de obras intermedias o comunes.

1. Pensamiento del Cardenal Cayetano

Este gran teólogo dominico fue el divulgador de este tercer tipo de obras comunes o intermedias, a las que da amplia cabida en su discurso. Efectivamente, en un solo pasaje emplea siete veces el término *común*, [307] y este uso por lo variado hace más difícil penetrar en su significación. Cayetano admite, a diferencia de los teólogos del período anterior, tres especies de obras: obras serviles, que son *propias* de los siervos, obras liberales, que son *propias* de los libres, y obras (comunes), que por su misma naturaleza son *comunes* a los señores y a los siervos.

> «Operum corporalium quaedam sunt ex suo genere servilia, et haec sunt *propria* servis, ut opera mechanica; quaedam ex suo genere libera, et haec sunt *propria* liberis, ut opera artium liberalium; quaedam vero ex suo genere *communia* servis et liberis, ut scribere et itinerare». [308]

Pero, además de estas obras comunes por su misma naturaleza, Cayetano, siguiendo al Angélico, da el calificativo de comunes a ciertas obras, serviles por su misma naturaleza, que en circunstancias especiales revisten el carácter y apariencias de comunes. Esto acontece con todas las obras serviles, cuando por necesidad u otro título justificante pueden realizarse lícitamente en días de fiesta.

> «Cum autem sola servilia prohibita sint in die festo, libera autem et communia remanserint licita in festo, in tantum littera utitur licentia communium, quod non solum communia *ex suo genere*, sed etiam quae servilia sunt *ex suo genere*, si in casu induunt *rationem communium* licita sint, utpote exuta tunicam servilitatis et vestita formam communium. Induunt autem rationem communium . . cum sunt ne-

307 THOMAS DE VIO (CARD. CAIETANUS), *Summa theologica... cum commentariis...*, 2-2 quaest.122 art.4: *Sancti Thomae... opera omnia...*, tom.9 pag. 482 num.13.

308 Loc. cit.

cessaria ad salutem corporalem propriam vel proximi, vel ad evitandum imminens damnum exteriorum rerum, tam suarum quam proximi». [309]

Existen, pues, dos tipos de obras comunes: comunes por su naturaleza y comunes por transformación. Por lo demás, Cayetano ha admitido obras comunes, porque creyó verlas en el Angélico; sin embargo, creemos que el Santo Doctor no admitió obras comunes por su naturaleza, sino únicamente por transformación. Por otra parte, Cayetano da el calificativo de comunes a las obras que son propias (comunes) de los señores y de los siervos, mientras que Santo Tomás se contenta con decir que no son serviles.

Ahora bien, ¿se puede afirmar que las obras comunes de que habla Cayetano, ya sean por su naturaleza ya por transformación, son comunes en sentido técnico, es decir, obras intermedias? Así lo creyó Suárez, que atribuye a Cayetano la paternidad de dicha sentencia, y debemos reconocer que está en lo cierto, al creer que Cayetano no admite obras intermedias en concreto, sino únicamente en abstracto. [310]

No son intermedias en concreto. La emisión de este juicio tropieza con serias dificultades. Efectivamente, Cayetano afirma categóricamente que las obras comunes son siempre lícitas, al igual que las liberales; [311] por otra parte, rechaza del modo más contundente la virtud del *finis operantis* y demás circunstancias externas sobre la licitud o ilicitud y sobre el carácter servil o liberal de las obras, ejecutadas en días de fiesta. [312] Luego habrá que concluir que las obras comunes, o no son intermedias en abstracto, o lo son también en concreto.

Con todo, hay que afirmar que las obras comunes de Cayetano no son intermedias en concreto. Y para convencernos de esta afirmación, nada más eficaz que analizar las obras que Cayetano clasi-

---

309 Loc. cit.

310 Véase SUÁREZ F., *Opera omnia*, tom.13 tract.2 libr.2 cap.23 num.1 pag.345s.

311 «Cum autem *sola* servilia prohibita sint in die festo, libera autem et *communia* remanserint licita in festo...» THOMAS DE VIO (CARD. CAIETANUS), *Op. cit.*, pag.482 num.13

312 *Op. cit.*, pag.484s num.19s.

fica entre las comunes, y ver si efectivamente son intermedias en concreto, o más bien son siempre o serviles o liberales.

Como lo hemos apuntado más arriba, Cayetano cita entre las obras comunes la escritura y el caminar y, en general, todas las obras serviles, que por necesidad u otro título justificante pueden realizarse lícitamente en días de fiesta. Estas últimas no nos interesan, porque se comprende que Cayetano no las clasifique entre las liberales, por ser *ex genere suo serviles*. Tampoco debe sorprender que no califique el caminar como obra liberal en concreto, puesto que ni el mismo Suárez llega a semejante conclusión; [313] Cayetano cree más bien que es obra servil, pero lícita en fuerza de la costumbre, aunque se ejecute durante largo espacio de tiempo; por donde el caminar vendría a ser obra común, no por su naturaleza, sino por transformación. [314]

El argumento más eficaz para demostrar que las obras comunes de Cayetano no son intermedias en concreto, lo extraemos del análisis de la escritura. Efectivamente, la escritura por su misma naturaleza no es obra servil, sino común a los señores y a los siervos. Sin embargo, a veces es lícita y liberal y a veces ilícita y servil. ¿Será también alguna vez neutra o intermedia? La escritura es obra liberal, cuando viene a sustituir a una conversación, es decir, cuando se puede decir de ella que es *quasi species quaedam locutionis*. Así, cuando uno escribe una carta o compone un discurso, por sí o por medio de otro, enseñando o manifestando sus ideas y sentimientos, realiza indudablemente una obra liberal, porque la escritura en estas circunstancias hace las veces de una conversación. En cambio, cuando la escritura no equivale a una conversación o instrucción, sino que se reduce a una *mera copia o transcripción*, entonces ya no es obra liberal sino servil. [315]

Del examen de la escritura llegamos a la conclusión de que nunca es intermedia en concreto; por eso creemos que las obras comunes de Cayetano no son realmente intermedias en concreto.

Pero son intermedias en abstracto. Efectivamente, supuesto que las obras comunes en concreto son a veces lícitas y liberales y a veces ilícitas y serviles, lógicamente debemos concluir que en

313 Suárez F., *Op. cit.*, cap.21 num.1s pag.339s; cap.27 num.1s pag.355s. Suárez considera acertadamente el caminar como obra natural.

314 Thomas de Vio (Card. Caietanus). *Op. cit.*, pag.483 num.15.

315 *Op. cit.*, pag.482 num.12.

abstracto hacen las veces de género, dentro del cual caben las dos especies: serviles y liberales. Las obras comunes en abstracto serían, pues, algo común o intermedio entre las serviles y liberales. Pero esta conclusión no se armoniza fácilmente con otras afirmaciones, en que Cayetano sostiene terminantemente que las obras comunes son siempre lícitas, y que la intención de lucro y demás circunstancias externas son incapaces de alterar su naturaleza. En efecto, si existen obras comunes intermedias en abstracto ¿por qué afirma taxativamente que las obras comunes son siempre lícitas? Y si son siempre lícitas ¿por qué enseña que la escritura, por ejemplo, es a veces lícita y liberal, y a veces ilícita y servil?

Sin embargo, aun reconociendo la dificultad seria que entrañan estas afirmaciones, creemos que Cayetano admite obras comunes intermedias en abstracto, y que sobre ellas no ejerce ningún influjo el *finis operantis*. Lo que no nos explicamos, sino por una distracción, es que llegue a afirmar y proponer como principio invariable que las obras comunes son siempre lícitas, al igual que las liberales. Si a esta afirmación hay que dar algún valor dentro del contexto, deberíamos concluir que las obras comunes de Cayetano son comunes a los señores y a los siervos, únicamente cuando son liberales, porque, cuando son serviles, ya no son comunes sino *propias* de los siervos. Y así nos encontraríamos con obras liberales *propias* de los libres, y con obras liberales *comunes* a éstos y a los siervos. [316]

La licitud o ilicitud y el carácter servil o liberal de las obras comunes no dependen del finis operantis. Y ¿de dónde proviene que las obras intermedias o comunes sean unas veces lícitas y liberales y, otras, ilícitas y serviles? ¿No se dejará llevar Cayetano inconscientemente de la intención de lucro y, en general, del *finis operantis?*

Aunque reconocemos que, si se examinan superficialmente las afirmaciones de Cayetano, se puede llegar a concluir que el carácter servil o liberal de las obras intermedias o comunes depende en

316 No se nos oculta que semejante interpretación encuentra dificultades en el contexto. En efecto, Cayetano afirma categóricamente que las obras liberales son *propias* de los hombres libres. Con todo, nos parece que ésa tiene que ser la mente de Cayetano, y si la dificultad subsiste, ello es debido seguramente a que Cayetano, preocupado por refutar la opinión de los adversarios, no midió el alcance de sus afirmaciones. *Op. cit.*, pag. 482 num.13.

último término del *finis operantis*, creemos que la respuesta negativa es la verdadera. Y es que, según doctrina de Cayetano, para discernir el carácter servil o liberal de las obras, ejecutadas en días de fiesta, hay que atender, no solamente a la obra en sí misma considerada, sino más especialmente al *finis operis*, que es el elemento que decide de la licitud o ilicitud y del carácter servil o liberal de las obras comunes. [317] Efectivamente, el lenguaje —y otro tanto se debe decir de la escritura— no es más que la sucesión de signos convencionales, que sólo significan cuando lo pretende el que habla o escribe. De aquí se concluye que, si el escritor prescinde o no pretende enseñar o manifestar las ideas propias o ajenas, realiza indudablemente una obra mecánica y servil. Y al enseñar esto Cayetano no hizo sino explicar lo que ya antes había enseñado el Angélico, a saber, que la enseñanza *de palabra o por escrito* es siempre obra lícita en días de fiesta. [318] Pero, cuando la escritura no hace las veces de la enseñanza o conversación, entonces es obra servil, al igual que la pintura y escultura, porque el *finis operis* recae en algo servil o material. Suárez, en cambio, cree que la escritura es siempre obra lícita y liberal, por más que la pintura sea obra servil. [319]

Con todo, al leer los comentarios de Cayetano, casi se adquiere la impresión de que no logró prescindir del influjo del *finis operantis*, al determinar el carácter y la licitud de algunas obras. Además de la escritura, en que tan íntimamente van unidos el *finis operis* y el *finis operantis*, y no acaba de verse con claridad cuál de los dos es el que verdaderamente influye, se podría entrever

---

317 *Op cit.*, pag.482 num.11.

318 THOMAS AQUINAS (S), *Summa theologica*, 2-2 quaest.122 art.4 ad 3: *Opera omnia*, tom.3 pag.425.

319 Creemos que Cayetano se muestra lógico y consecuente en este discurso. Sin embargo, queremos resaltar cuán íntimamente unidos van a veces el *finis operis* y el *finis operantis* y cómo a veces éste influye sobre aquél y, consecuentemente, sobre la naturaleza de la obra y sobre su desarrollo y más eficazmente aún sobre el esfuerzo humano. También Suárez se muestra lógico; su oposición a Cayetano proviene de que piensa –quizá con razón– que la escritura tiende por su misma naturaleza a manifestar las ideas y sentimientos propios o ajenos y, por lo mismo, que es siempre obra lícita y liberal. A esto se puede añadir que el concepto de *finis operis* y *finis operantis* no es *idéntico en ambos autores*. THOMAS DE VIO (CARD. CAIETANUS), *Op. cit.*, pag.482 num.12; SUÁREZ F., *Op. cit.*, cap.24ss pag.348-355. Véase THOMAS DE VIO (CARD. CAIETANUS), *Op. cit.* pag.485 num.20; SUÁREZ F., *Op. cit.*, cap.24 pag.348ss.

una cierta concesión al influjo del *finis operantis* en la caza. En efecto, la caza realizada *por pasatiempo o recreo*, como suelen los señores, y por breve tiempo y con las debidas circunstancias, sería obra lícita, ya que el hombre no puede transcurrir el día sin recrearse; pero, si se extendiera a la mayor parte del día, sería (levemente) ilícita, por oponerse al *fin del precepto*. [320]

Y ¿qué pensaría Cayetano sobre la caza realizada *por oficio o con miras al lucro?* Suponiendo que la reconociera como obra común, se nos antoja que la conceptuaría como obra servil, y no precisamente por realizarse *por oficio o con miras lucrativas*, sino porque el *finis operis* no sería liberal, es decir, porque la caza, en este caso concreto terminaría en sí misma, en algo material; en cambio, si la caza se realizara *por pasatiempo o recreo*, sería obra liberal, porque liberal sería también su *finis operis*. [321]

En conclusión: las obras comunes de Cayetano no son intermedias en concreto, pero lo son en abstracto; el *finis operis* y no el *finis operantis* es el elemento que determina el carácter neutro e intermedio de estas obras, para convertirlas en ilícitas (serviles) o lícitas (liberales).

2. Perfeccionamiento de la doctrina de Cayetano

Sumario.— Domingo Soto. — El Doctor Navarro. — Conclusión.

El sistema de Cayetano sobre las obras comunes necesitaba un poco más de claridad y precisión en algunas de sus afirmaciones. Esta claridad y precisión se la van a proporcionar especialmente Soto y Navarro.

Domingo Soto

Este gran teólogo dominico sigue fielmente las huellas de Cayetano en el problema que nos ocupa y, como él, admite obras comunes por su naturaleza y obras comunes por transformación. [322] Su exposición, por lo demás, no ofrece ninguna novedad, a no ser la *incertidumbre* acerca de la licitud de las obras comunes por su

320 THOMAS DE VIO (CARD. CAIETANUS). *Op. cit.*, pag.484 num.15.

321 En el caso particular de la caza, Cayetano atiende especialmente al impedimento que ésta podría acarrear al *fin del precepto*, es decir, al culto divino, por donde la caza podría ser obra ilícita aun siendo liberal.

322 SOTUS D., *De iustitia et iure...*, libr.2 quaest.4 art.4 pag.147.

naturaleza. Cayetano había enseñado: sólo las obras serviles están prohibidas en días de fiesta, en fuerza del precepto del descanso; las comunes y liberales, en cambio, no caen bajo esa prohibición. Soto, a su vez, propone: algunas obras corporales, como la escritura, el caminar, la caza, etc., son comunes a los señores y a los siervos, y su licitud en días de fiesta es *incierta y dudosa.* [323]

La licitud de las obras comunes por su naturaleza es incierta, pero estas obras nunca son intermedias *en concreto*. Efectivamente, la escritura puede ser obra servil y obra liberal; es indudablemente obra liberal, cuando hace las veces de una conversación con los ausentes, por ejemplo, cuando se escribe una carta, un discurso o una lección. Por el contrario, cuando se escribe o transcribe *con miras al lucro o salario,* entonces en manera alguna es lícita la escritura.

> «Si scribere ad id dumtaxat reducatur quod est *cum absentibus loqui,* ut scribere epistolas aut orationes habendas ad populum aut praelegendas lectiones, liquet esse licitum. Si autem ad opus servile vergat, ut *stata mercede* transcribere, aut alia ratione *calamo mereri,* id minime fas est». [324]

Como acabamos de comprobar, la exposición de Soto es idéntica a la de Cayetano, si bien el dominico español tuvo mejor acierto, al dictaminar que la licitud de las obras comunes es incierta.

Pero ahora cabe preguntar: ¿de qué dependen la licitud o ilicitud y el carácter servil o liberal de las obras comunes? Soto responde apropiándose la solución de Cayetano. Efectivamente, la transcripción es obra ilícita y servil, no por razón del *finis operantis,* es decir, cuando se realiza con miras al lucro o jornal, sino únicamente por razón del *finis operis,* es decir, porque termina en sí misma, porque no pasa de una mera obra mecánica y material. Otras veces, en cambio, la escritura es obra lícita y liberal, a saber,

---

323 «Inter [opera] corporalia, quaedam extant genere suo servilia...; quaedam vero genere suo libera sunt...; quaedam autem sunt et liberis et servis communia, de quibus *dubium est an liceant,* ut sunt scribere, itinerari, venari, etc.» *Op. cit.,* pag.146.

324 Loc. cit.

cuando el *finis operis* es liberal o espiritual, es decir, cuando la escritura tiene sentido o finalidad espiritual.

A la luz de estos mismos principios, hay que interpretar lo que Soto enseña acerca de la caza:

> «Sed *animi gratia* venatum ire, claret non esse opus servile». [325]

La caza, pues, cuando se realiza *por pasatiempo o diversión,* no es obra servil sino liberal, y es liberal, no por realizarse por pasatiempo, sino porque el *finis operis* en estas circunstancias tiene sentido espiritual. Y ¿qué pensaría Soto de los que se entregan a la caza *por oficio o con miras lucrativas?* A la luz de estos principios, no dudamos en afirmar que realizarían una obra ilícita y servil, y no precisamente en virtud del *finis operantis.* Efectivamente, cuando uno se entrega a la caza *por pasatiempo o diversión,* la caza se convierte en un juego, cuyo *finis operis* no es otro que el entretenimiento; en cambio, cuando uno se ejercita en la caza *por oficio,* la caza no es más que un trabajo material, cuyo *finis operis* es también material y servil.

El pensamiento de Soto es, pues, idéntico al de Cayetano: no existen en concreto obras intermedias, pero en abstracto existen obras comunes intermedias, de cuyo carácter y licitud decide en concreto el *finis operis* y no el *finis operantis.*

El Doctor Navarro

El pensamiento de Cayetano, que acabamos de ver reforzado por Soto, adquiere su última perfección con la exposición breve, pero precisa, de Navarro. El Doctor Navarro, algo posterior a Cayetano y contemporáneo de Soto, es un buen moralista y seguramente el mayor y más célebre canonista de su tiempo. Los antiguos le nombran y le citan frecuentemente y con veneración.

Navarro sigue las huellas de Cayetano, y es tal vez más lógico y preciso que su maestro. A diferencia de Soto, y en unión con Cayetano, afirma que sólo las obras serviles están prohibidas en días de fiesta; en cambio, las que son comunes a los señores y a

---

325 Loc. cit.

los siervos y las obras espirituales, como la enseñanza de palabra y por escrito, no caen bajo ninguna prohibición. [326]

Por lo demás, estas obras comunes no son intermedias en concreto. Y, ante todo, queremos observar que Navarro, tanto en el campo de los principios como en el de las aplicaciones prácticas, enseña que el *finis operantis* no modifica el carácter ni la licitud de las obras comunes. En efecto, en el terreno de los principios, propone una norma universal aplicable a todas las obras lícitas:

> «Quod tam licite ac principaliter potest fieri in diebus festis *ob pecuniam* quod *gratis* fieri potest in eis, quam licite et principaliter *ob eam* quovis alio tempore id fieri potest, et quod *propositum et intentio lucrandi* non facit ut opus quod alias *ex suo genere* non est servile, *ob hoc* fiat tale formaliter vel materialiter». [327]

La intención de lucro no influye, pues, absolutamente sobre la licitud ni sobre el carácter servil o liberal de las obras comunes.

Y pasando a examinar los casos concretos, observamos que el principio propuesto conserva toda su fuerza aun sobre algunas obras, en que Cayetano se mostraba vacilante o impreciso. Entre las obras comunes se pueden contar —aunque Navarro no lo dice explícitamente— el caminar, la caza, la escritura y la música. Caminar, aun durante la mayor parte del día, no es obra servil, y, si lo fuera, sería lícito en fuerza de la costumbre. [328] La caza, aun cuando se realiza *con intención de lucro o salario*, es obra lícita, porque no es servil por su naturaleza, ni puede convertirla en tal el *finis operantis*. [329]

Por el análisis de la escritura llegamos con plena claridad a la conclusión de que las obras comunes son intermedias en abstracto, y de que al *finis operis* y no al *finis operantis* se debe el que sean lícitas o ilícitas, serviles o liberales en concreto. Así, transcribir *por lucro o salario* es obra servil, y no precisamente porque

326 NAVARRUS M., *Enchiridion sive Manuale confessariorum et poenitentium*, cap.13 num.3 fol.132r.

327 *Op. cit.*, num.5 fol.132v.

328 *Op. cit.*, num.6 fol.134rv.

329 «[Peccat] qui venatur festis diebus, non audita missa, secundum omnes, non tamen si eam audiret etiam si venaretur *quaestus causa*... Quia non est servile opus... neque *lucrandi finis* efficit ut tale sit».*Op. cit.*, n.11 fol.135v.

la intención de lucro lo transforme de común en servil, sino porque la transcripción, cuando no se pretende comunicar las ideas o sentimientos propios o ajenos, es una obra meramente mecánica y material, en fuerza de su propio *finis operis*. En cambio, escribir cartas, escribir para enseñar o comunicar los propios sentimientos, *aun con miras lucrativas*, no es obra servil sino liberal, por ser también liberal el *finis operis*. [330]

Conclusión

En conclusión: Cayetano, Soto y Navarro defienden unánimemente la existencia de obras comunes intermedias en abstracto, pero no en concreto. Y el elemento que las transforma de intermedias en serviles (ilícitas) o liberales (lícitas), no es el *finis operantis* u otras circunstancias externas, sino únicamente el *finis operis*.

Pero ¿es verdad que no influye el *finis operantis* sobre el carácter servil o liberal de las obras comunes? ¿No depende en realidad el carácter servil o liberal del *finis operis*, tratándose de obras comunes, del carácter liberal o servil del *finis operantis?*

Más adelante tendremos ocasión de discutir este problema.

3. Corrección de la doctrina de Cayetano. Francisco Suárez

Dijimos anteriormente que Suárez puede ser considerado como el crítico y el teólogo del sistema iniciado por Cayetano, en el siglo 16, en torno al descanso dominical. En la cuestión particular que ahora nos ocupa, Suárez sigue en su línea de crítico y corrector de Cayetano, si bien en esta ocasión sus argumentos y sus puntos de vista, ciertamente no despreciables, van a tener escasa fortuna.

Este gran teólogo jesuíta echa por tierra todo el complicado edificio levantado por Cayetano sobre las obras comunes. Efectivamente, Suárez niega con decisión la existencia de obras comunes,

---

330 «[Peccat] qui transcribit librum *ob quaestum*, secundum Rosellam... et Angel..., non tamen propter rationem ab eis adlatam, sed quia, quamvis scribere de se non sit opus servile etiam si *ob lucrum* fiat, sed servile est transcribere et transcribendo componere librum *ut lucretur*, quia hoc *mechanicum et corporale* est. Ex quo sequitur non esse peccatum scribere litteras..., etiam si *ob lucrum* fiant». *Op. cit.*, num.14 fol.136r.

así por su naturaleza como por transformación, lo mismo en concreto que en abstracto. Y es que, no sin fundamento quizá, cree que es suficiente la admisión de obras serviles y liberales, y piensa que es inoportuna la introducción de ese tercer tipo de obras comunes.

No existen obras comunes *por su naturaleza* ni en concreto ni en abstracto. Y no existen, porque no se da una clase de hombres intermedia entre los siervos y los libres; por lo tanto, las supuestas obras comunes o intermedias, o bien se realizan por los siervos, *no en cuanto siervos sino en cuanto hombres*, y entonces ya no son verdaderamente serviles sino liberales, o bien se ejecutan por los siervos, *en cuanto siervos*, o por los libres, *no en cuanto libres*, y en este caso son verdaderamente serviles. Por lo demás, no hay obra servil que *connaturalmente* no pueda ejecutar el hombre libre, ni obra liberal que no pueda realizar el siervo con la misma *connaturalidad.* [331]

Tampoco hay por qué admitir obras comunes *por transformación.* Efectivamente, todas aquellas obras corporales y serviles, cuya ejecución es lícita en días de fiesta por necesidad o por cualquier título justificante, no son realmente comunes o intermedias, sino que continúan siendo serviles, aunque lícitas. [332]

Suárez, sin embargo, admite un *tercer tipo* de obras, que caen fuera de la órbita de las obras serviles (comunes) y liberales: son las obras *naturales.* Dentro de este tipo de obras hay que clasifisar ciertos actos naturales, como el dormir, comer, beber, lavarse, vestirse y muchas otras acciones corporales, que el hombre no puede evitar en los días de fiesta. [333] Dentro de este tipo de obras naturales cree Suárez que se debe clasificar el *caminar*, que no es obra

331 SUÁREZ F., *Opera omnia,* tom.13 tract.2 libr.2 cap.23 num.2ss pag. 346s.

332 *Op. cit.*, cap.21 num.5ss pag.341.

333 «Opus, quod in servile et liberale dividitur, est opus artificiale aliquo modo... Ab opere autem sic sumpto distingui potest *opus naturale,* et ideo proprie servile non est nec liberale, sed naturale: tale ergo est *comedere et bibere...*; tale etiam existimo esse *generare...*; tale item censeo *opus lavandi* non solum manus et faciem, sed etiam totum corpus... Eademque ratio est de aliis operibus necessariis quae corpus humanum, etiam in diebus festis, vitare non potest, ut sunt *indui, spoliari, et alia viliora,* quae licet maxime servilia videantur si conditio earum attendatur, tamen non sunt proprie servilia, sed *naturalia*». *Op. cit.* num.2 pag.340.

servil, ni puede convertirlo en tal ni su duración, ni la fatiga corporal que produce, ni otra circunstancia cualquiera. [334]

Esta actitud de Suárez frente a las obras comunes por su misma naturaleza o por transformación se nos antoja justa y aceptable. Efectivamente, nos parece que la única razón verdadera, para admitir obras comunes o intermedias, sería el reconocer que el *finis operantis* y las demás circunstancias externas tienen virtud para convertir dichas obras en serviles o liberales. Sin embargo, creemos que se equivocó, al pensar que las obras comunes de Soto se convierten en serviles o liberales, en virtud del *finis operantis* u otras circunstancias externas. [335]

También nos parece acertada la admisión de ese tercer tipo de obras *naturales*, sobre las que se han ocupado muy pocos autores.

No existiendo, pues, obras comunes o intermedias, huelga decir que el *finis operantis* no tiene nada que ver en esta cuestión. Con todo, vamos a examinar las obras, que otros autores clasifican entre las comunes, para ver si comprobamos efectivamente que el *finis operantis* y demás circunstancias externas no ejercen influjo alguno sobre su licitud o ilicitud ni sobre su carácter servil o liberal. Se recordará que Suárez defendía, con más coherencia y energía que otro autor cualquiera, que el *finis operantis* y demás circunstancias externas son totalmente incapaces de modificar la naturaleza y licitud de las obras en general. Vamos, pues, a ver si se muestra lógico y coherente con sus principios.

La *escritura* es una obra considerada por Cayetano y sus seguidores como común o intermedia. Suárez, por el contrario, enseña decididamente que es siempre liberal, lo mismo en concreto que en abstracto, y que continúa siéndolo, aun cuando se ejecute principalmente *por oficio o con afán de lucro*. Más aún, el célebre teólogo jesuíta piensa que Cayetano y sus seguidores no pueden alegar, en favor del carácter común de la escritura, otras razones que afirmar que el *finis operantis* y demás circunstancias la transfor-

---

334 «Dictum est opus quod non est servile *in parvo tempore vel parvo labore* factum, non fieri servile *propter durationem aut laborem...*; sed agere iter modicum et suavi modo non est servile opus: ergo, licet augeatur et duret, per se non fiet servile...; tum quia illud opus nec est proprie mechanicum, sed *quasi naturale...* et non inclusum sub opere quod in servile et liberale dividitur». *Op. cit.*, cap.27 num.2 pag.356.

335 Véase *Op. cit.*, cap.24 num.2 pag.348; num.9 pag.350; cap.25 num.1s pag.350s; cap.28 num.1 pag.357.

man en servil o liberal. [336] Y no contento con esto, Suárez analiza los diversos modos y circunstancias, que pueden acompañar al acto de escribir, a saber, como maestro, manifestando las propias ideas; como discípulo, recogiendo las ideas del maestro, y, finalmente, como amanuense, transcribiendo y expresando las ideas de otro: y concluye que todos estos modos de escribir son indudablemente lícitos y liberales. Mayor dificultad ofrece, sin duda, la escritura, cuando el escritor no entiende lo que escribe; pero Suárez llega a idéntica conclusión. [337]

La *transcripción* es igualmente obra liberal, pues en nada se diferencia de la escritura. Además, la transcripción es considerada generalmente por los teólogos como obra liberal, cuando se ejecuta *para aprender o enseñar*. Pero siendo esto verdad, es preciso concluir que siempre lo es, puesto que el *finis operantis* es incapaz de modificar la naturaleza de las obras. Ni es justo equiparar la transcripción con la pintura, porque la pintura tiende a trasladar *las figuras imitándolas;* pero la transcripción tiende a trasladar *las ideas* y no meramente los signos ortográficos, como si se tratara simplemente de hacer *caligrafía*. Esto demuestra palpablemente que existe una diferencia considerable entre estas dos obras, y que el fin propio e intrínseco de la escritura —dígase otro tanto de la transcripción— es expresar las ideas y no hacer caligrafía, que esto constituiría obra servil, por terminar en algo material. [338] Se impone, pues, la conclusión: la transcripción es siempre obra lícita y liberal.

La argumentación de Suárez tiene una coherencia y vigor extra-

---

336 Suárez cree que si se admiten obras intermedias o comunes, éstas podrían convertirse en serviles o liberales *únicamente* en virtud del *finis operantis;* en cambio, Cayetano y sus seguidores atribuyen esta transformación al *finis operis. Op. cit.,* cap.24 num.3 pag.348s.

337 Con todo, Suárez admite que la opinión contraria no es *omnino improbabilis*. Y más adelante, refiriéndose a la opinión según la cual el *finis operantis* decide del carácter servil de las obras, se expresa en los siguientes términos: «Quamvis autem sententia illa... *olim fuerit communis,* iam est *antiquata* et communi calculo reiecta...» *Op. cit.,* num.4-9 pag.349-352.

338 Nuevamente se pone de manifiesto la divergencia entre Suárez y Cayetano en esta cuestión. Cuando se escribe o transcribe *para enseñar o aprender,* la escritura es, en opinión de Cayetano, obra liberal por el *finis operis;* Suárez, en cambio, cree que, siendo de sí obra común o intermedia, sólo el *finis operantis* sería capaz de transformarla en servil o liberal. *Op. cit.,* cap.25 num. 2-7 pag. 351ss.

ordinarios; pero, como lo hemos hecho notar anteriormente, en este problema van íntimamente unidos, casi identificados, el *finis operis* y el *finis operantis*, lo que dificulta grandemente la solución del problema. Más adelante, al tratar de los elementos constitutivos de la obra servil y liberal, veremos de solucionar la cuestión, sometiendo a crítica ambas sentencias opuestas.

El arte de la *imprenta* tiene grandes analogías con la escritura; sin embargo, Suárez no duda en afirmar que es obra servil. Aquí podría encontrar el teólogo jesuíta algún tropiezo; por eso analiza detalladamente el arte de la imprenta en sus relaciones y analogías con la escritura y transcripción, y concluye que, prescindiendo de la elaboración de los tipos, que es obra indudablemente servil, y de su ordenación o disposición, que, aun incluyendo un cierto fundamento espiritual, no pasa de obra mecánica y servil, el trabajo de imprimir tiende a fijar y grabar los signos anteriormente dispuestos y ordenados. Y, ciertamente, semejante actuación no puede calificarse de liberal sino de mecánica y servil, puesto que prescinde de la significación de los signos impresos. La imprenta, pues, termina, propia e inmediatamente, en la impresión y fijación de los tipos, y no en la expresión o manifestación de las ideas. [339] La imprenta no es, pues, obra liberal sino servil.

No se decide tan fácilmente Suárez, al emitir su juicio sobre el carácter o naturaleza de la *pintura*. Con todo, se declara contra los que propugnan que es obra liberal por su naturaleza. Y la razón fundamental en que descansa su opinión es que la pintura, a diferencia de la escritura y a semejanza de la imprenta, termina en algo *corpóreo y material* como fin propio e inmediato. Otra razón, que se nos antoja poco convincente, es que la pintura, cuando se realiza *durante largo tiempo, con afán de lucro o salario o por oficio*, es considerada comúnmente como ilícita y servil. Luego –concluye Suárez– siempre lo es. Este argumento lo juzgamos de muy poco peso, porque de él y con igual lógica se puede concluir que el *finis operantis* y otras circunstancias externas en el sentir del pueblo cristiano, deciden del carácter servil o liberal de la pintura. Pero Suárez no puede admitir en modo alguno semejante conclusión. [340]

---

339 *Op. cit.*, num.8 pag.353.

340 *Op. cit.*, num.1-6 pag.353ss. Por las mismas razones defiende que la *escultura* y el *bordado* son obras serviles. *Op. cit.*, num.1 pag.353.

También la *caza* y la *pesca* son obras serviles por su misma naturaleza, puesto que se realizan mediante el cuerpo, y terminan directamente en un efecto material. Además, estas acciones tienen grandes semejanzas con la corta de árboles y con la recolección de leña, que indudablemente son obras serviles. Por lo demás, las pequeñas divergencias existentes entre estas obras y la caza o la pesca, como la *mayor o menor fatiga o distracción* que producen, o el *mayor o menor ingenio* que requieren, influyen muy poco *–parum referre videtur–* sobre la naturaleza de dichas obras. [341]

Suárez, pues, se conserva lógico y consecuente con sus principios, aun cuando los aplica a ciertas obras de naturaleza dudosa o ligeramente serviles. El *finis operantis* no decide nunca de su carácter servil o liberal. Sin embargo, no disimula, y reconoce que la apreciación común y la costumbre excusan más fácilmente, cuando dichas obras se realizan *moderadamente y por distracción*, que cuando se ejecutan *fatigosamente, por oficio o con miras lucrativas*. Y él, por su parte, usa de la misma benignidad. Así, aunque la escritura y la transcripción son siempre obras liberales por su naturaleza, reconoce que tiene *alguna probabilidad* la opinión que propugna que son obras serviles, cuando el que las realiza no entiende lo que escribe o transcribe. [342] Más claramente se percibe la influencia del *finis operantis* sobre la pintura, la caza y la pesca. Efectivamente, la pintura realizada *moderadamente y por breve espacio de tiempo* no es obra ilícita, porque, aun siendo servil por su naturaleza, casi toca los linderos de la obra liberal. También se podría disculpar a los pintores, por razón de cierta *necesidad moral* de ocupar el tiempo honestamente, ya que el hombre difícilmente puede pasar todo el día entregado a la lectura y a la meditación. [343]

Sobre la caza dice Suárez que él disculparía fácilmente a quienes se dedicasen a este ejercicio, *durante dos o tres horas y aun por más tiempo*, en la tarde de los días festivos. Igualmente la pesca, cuando se realiza en los ríos, *por recreo y sin grande aparato y fatiga*, es considerada frecuentemente como obra lícita. [344]

---

341 *Op. cit.*, cap.28 num.3 pag.358.

342 *Op. cit.*, cap.24 num.7 pag.349s.

343 *Op. cit.*, cap.25 num.5 pag.354s. Casi del mismo modo se expresa con respecto al *dibujo* que, en ciertas circunstancias «*videtur ad disciplinam liberalem accedere*». *Op. cit.*, num 6 pag.355.

344 *Op. cit.*, cap.28 num.5s pag.358s.

En conclusión: se observa que, aunque el *finis operantis* no ejerce ningún influjo sobre la naturaleza de las obras, sin embargo, influye bastante notablemente en su licitud, por medio de la estimación común y de la costumbre. Más aún, Suárez reconoce que, según el sentir de no pocos cristianos, el *finis operantis* y otras circunstancias externas influyen sobre el carácter servil o liberal de algunas obras de naturaleza dudosa o ligeramente serviles. [345]

4. Continuadores de la doctrina de Cayetano

Sumario. - Martín Bonacina. — Fernando de Castropalao. — Pablo Laymann. — Enrique de Villalobos. — Bartolomé Mastrio — Tomás Tamburini.— Patricio Sporer. — Buenaventura Bontempio.— Amando Hermann. — Anacleto Reiffenstuel. — Francisco M. de Bruselas. — Conclusión.

Suárez ha estudiado, ampliamente y casi de modo exhaustivo, todo el problema de las obras serviles y liberales. En la cuestión de las obras comunes o de naturaleza incierta, aunque en principio no nos agradan todas sus conclusiones, se encuentran no pocas observaciones atinadas e instructivas. En adelante, los moralistas se han de enfrentar con la teoría de Suárez y la de Cayetano, y aquí podrían encontrar un punto de discusión y división; pero el hecho es que la mayor parte de los moralistas posteriores se unirán con Cayetano, para admitir, al menos nominalmente, la existencia de obras comunes o intermedias.

Martín Bonacina

Este teólogo, algo posterior a Suárez, estudia todavía con bastante amplitud y detención el problema de las obras comunes, en relación con el *finis operantis*. Y ante todo, Bonacina admite obras nominalmente comunes; y decimos *nominalmente* comunes, puesto que semejantes obras son siempre lícitas. Por lo demás, el *finis operantis*, es decir, la intención de lucro o salario, no ejerce influjo alguno sobre su naturaleza ni sobre su licitud. Tampoco tiene nada que ver el que semejante lucro o salario lo reciba un rico o un pobre, lo reciba al presente, o espere obtenerlo en lo venidero.

Entre estas obras se clasifican, en general, las que los moralistas anteriores contaban entre las comunes o dudosas.

345 *Op. cit.*, num.5 pag.358.

El caminar no es obra servil y es siempre lícito y, por lo mismo, es igualmente lícito preparar todas las cosas necesarias para el camino. Con todo, el caminar o viajar habrá que considerarlo como obra ilícita, cuando le acompañan circunstancias u obras serviles, como conducir animales o carros cargados, e imponerles con grande trabajo o fatiga esta misma carga.

Al aplicar el principio del *finis operantis* a las demás obras comunes, Bonacina se muestra rigurosamente consecuente. Así, se pueden realizar lícitamente, aun *con miras lucrativas*, la caza, el juego, la música, la escritura, las luchas de gladiadores, los bailes y las danzas. y la razón es que las citadas obras no son serviles por su naturaleza. [346] Más aún, la escritura y la transcripción, realizadas *por oficio o con miras lucrativas*, no son obras serviles sino más bien liberales.

> «Licitum videtur scribere *ex officio*, vel transcribere etiam *lucri causa*, nam actus scribendi vel transcribendi secundum se non videtur opus servile sed potius liberale...; sicut enim scribere non est opus *servile*, cum sit *commune* dominis et servis, ita neque scribere *ex officio* vel transcribere *causa lucri*». [347]

Por el contrario, la pintura es obra ilícita y servil, aun cuando se realiza *por pasatiempo o con miras al aprendizaje;* y no conviene disculpar a quienes obran con estas miras, porque en este caso se podría disculpar igualmente a cuantos se dedican *por afición* a ejercicios o trabajos agrícolas. La pesca, sin embargo, cuando se realiza *por pasatiempo* en los ríos, y con tal de que no intervengan obras serviles, parece ser obra lícita y liberal. [348]

---

346 BONACINA M., *Opera omnia...*, tom.2 disp.5 quaest. un., punct 2 num. 24ss pag.227.

347 En el texto citado se puede notar cómo la escritura, aun siendo común a los señores y a los siervos, es considerada como obra liberal por su naturaleza; lo que demuestra que la expresión *obra común* no equivale a obra intermedia. *Op. cit.*, num. 25.

San Roberto Belarmino se declara contra la opinión de Bonacina, según la cual la escritura realizada *por oficio o con miras lucrativas* es obra lícita y liberal. ROBERTUS BELLARMINO (S), *De controversiis christianae fidei*, Neapoli 1857, tom.2 *De Ecclesia triumphante sive de gloria et cultu sanctorum*, libr.3 cap.10 pag 345.

348 BONACINA M., *Op. cit.*, num.25 pag.227.

El influjo que ejerce el *finis operantis* sobre las obras comunes es, pues, prácticamente nulo. Pero entre las razones ofrecidas por Bonacina, para rechazar el influjo del *finis operantis* sobre el carácter y licitud de las obras comunes, merece que destaquemos la que aduce tratando de la pintura, a saber, que, si se le reconociera semejante influjo sobre las obras comunes, habría que reconocérselo igualmente sobre las obras serviles, lo que acarrearía muchos abusos. Si Bonacina hubiera conocido la solución propuesta por Azor medio siglo antes, seguramente que habría podido evitar semejantes abusos, adoptando su solución, y afirmando, en consecuencia, que el *finis operantis* tiene virtud para transformar la naturaleza y la licitud de las obras comunes, pero no la licitud y naturaleza de las serviles.

Fernando de Castropalao

Este teólogo jesuíta, contemporáneo de Bonacina, sigue muy atentamente las huellas de Suárez, y llega a idénticas conclusiones. Las simpatías de Castropalao por las enseñanzas de Suárez se manifiestan ya claramente, al no mencionar siquiera la expresión *obras comunes*. Castropalao habla de ciertas obras, que sirven para comodidad del cuerpo, y que las realizan, tanto los señores como los siervos, a saber, la escritura, la caza y la pesca y el caminar o viajar. La licitud de esta clase de obras es *incierta*.

Y ya, en concreto, Castropalao afirma que la escritura es obra liberal, aun cuando se ejecuta *con afán de lucro o por salario*, porque equivale a una conversación permanente, y está ordenada por su misma naturaleza a expresar las propias ideas. La escritura realizada con intención de lucro o salario se convierte indudablemente en obra *mercenaria o lucrativa*, pero no pierde por ello su carácter liberal. Idéntico juicio le merece la transcripción, puesto que tiende a un fin espiritual, y en nada se diferencia de la escritura. La pintura, en cambio, es obra servil por su misma naturaleza, según la opinión *más común y verdadera*. Y la razón es que la pintura no tiene como *fin directo e inmediato* la ilustración de la mente ni la comunicación de ideas o sentimientos. Si alguna vez alcanza este objetivo, será, no *per se*, sino *per accidens*, ya que la pintura termina en la producción de un efecto externo y material. La caza y la pesca son igualmente obras serviles, por ser obras mecánicas, encaminadas directamente al provecho y utilidad del cuerpo. Sin embargo, Castropalao, en atención a la cos-

tumbre, se muestra bastante condescendiente, cuando dichas obras se realizan moderadamente. En cambio, el caminar o viajar, la música, los bailes y danzas no son obras serviles, sino más bien actividades *naturales* y liberales, que sirven para ejercicio del cuerpo y solaz del espíritu. [349]

Castropalao, pues, no sólo llega a las conclusiones de Suárez, sino que emplea su misma terminología y argumentación. No admite obras comunes ni hace mención de ellas; pero trata de ciertas obras de naturaleza y licitud inciertas o difíciles de determinar, que siempre habrá que clasificar entre las serviles o entre las liberales. La exposición de Castropalao es, pues, un resumen de la doctrina expuesta por Suárez.

Pablo Laymann

También en Laymann se puede descubrir el influjo de las enseñanzas de Suárez, aunque en algunos casos particulares no tendrá inconveniente en adoptar posiciones contrarias a las del jesuíta español.

En Laymann encontramos, por primera vez, la expresión obra *intermedia*, refiriéndose a ciertas obras comunes a los señores y a los siervos. Efectivamente, además de las obras serviles y liberales,

> «sunt alia *quasi media*, quae *naturalia* dicuntur et hominibus omnibus *communia* sunt». [350]

Estas obras deben de ser las que enumera, al afirmar que existen ciertas obras corporales de naturaleza y licitud *incierta*, como la escritura, la transcripción, la caza y la pesca y el caminar o viajar.

La escritura y la transcripción son ciertamente obras liberales, ya que la escritura pertenece a la gramática, que es la primera de las artes liberales, y la transcripción en nada se diferencia de la escritura. Igualmente la pintura, que tiene grandes analogías con la transcripción, parece ser obra lícita y liberal, aunque la *opinión común* defiende lo contrario. La razón más poderosa que aduce Laymann, para sostener semejante punto de vista, es que la pin-

349 Castropalao F., *Opus morale*, part.2 tract.9 disp.un., punct.5 num. 1-12, Lugduni 1656, pag.65s.

350 Laymann P., *Theologia moralis*, tom. 2, Venetiis 1726, libr.4 tract. 7 cap.2 num.1 pag. 131.

tura produce, en quienes se dedican a este arte, *cierto deleite estético y espiritual*. Además, las diferencias existentes entre la pintura y la transcripción son accidentales e insignificantes.

La caza y la pesca, por su misma naturaleza, son más bien obras serviles; pero son lícitas, en fuerza de la costumbre, cuando se realizan *por recreo y sin gran aparato y esfuerzo*. El caminar o viajar, en cambio, ya sea en carruaje, a pie o a caballo, no es obra ilícita ni servil, puesto que es una obra *natural*, común a todos los hombres. [351]

Del examen de estas obras llamadas *cuasi intermedias* o *naturales* se deduce que no existen obras realmente intermedias, ni siquiera en abstracto, y si reciben tal apelativo, se debe únicamen a que es difícil determinar, si pertenecen a las serviles o a las liberales. Por lo demás, el *finis operantis* no ejerce ningún influjo sobre el carácter de semejantes obras, si bien algo influye sobre su licitud, a través de la costumbre.

Enrique de Villalobos

Este teólogo franciscano suscribe todas las conclusiones de su contemporáneo Laymann. Las únicas diferencias que se pueden observar entre ambos autores, se reducen a que el teólogo español no habla de obras *naturales*, y que hace influir bastante notablemente al *finis operantis* sobre la licitud de algunas obras como la pintura, la caza y la pesca. [352] Refiriéndose a la pintura, dice textualmente:

> «En esta controversia mi parecer es que el pintar no es obra servil sino liberal, ordenada al *deleyte del ánimo*, no a la necesidad del cuerpo, como las serviles, y el traer el pinzel con los colores es como traer la pluma, para escribir con la tinta. Y digo más, que por lo menos es negocio dudoso la obligación que acerca desto ay.. , y yo no condenaré a los que dibuxan o pintan, *para deprender o por gusto*, que no veo razón para ello. Lo tercero digo que se podrán escusar los que pintan *por dinero*, pues tienen hombres doctos que lo defienden, y en rigor de derecho siento esto por *más probable*, porque tengo ésta por *arte liberal*. Con todo esso digo que tengo por pecado mortal el pintar el día de

---

351 *Op. cit.*, num.1-6.

352 VILLALOBOS E., *Summa de la theologia moral y canónica*. part.2 Barcelona 1640, tract.32 dif.2 num.4-8 pag.516s.

fiesta *por dinero,* porque así me parece lo tiene la costumbre, por ser este *oficio a que se gana de comer* . , que por este camino se podrá dezir servil». [353]

Villalobos cree, pues, que la pintura, aun realizada *con miras lucrativas,* continúa siendo obra lícita, puesto que pertenece a las artes liberales. Sin embargo, el sentir común del pueblo cristiano y la costumbre estiman ilícita la pintura, cuando se realiza *por dinero,* y el mismo Villalobos cree que se convierte en obra servil, cuando se realiza *por oficio o como profesión.* Una actitud muy semejante adopta nuestro autor frente a la caza y a la pesca. [354]

Bartolomé Mastrio

Este célebre escotista habla también de *obras comunes,* entre las que habrá que contar las que ya conocemos. Tratándose de obras comunes, se ha atribuído a Mastrio la opinión de que la transcripción, realizada *por oficio o mercenariamente,* debe considerarse como obra ilícita y servil. [255] Pero semejante afirmación no es exacta, ya que Mastrio sostiene decididamente la opinión contraria. Efectivamente, la transcripción, realizada *con miras al lucro o jornal, por oficio o de cualquier otro modo,* es siempre invariablemente obra lícita y liberal:

> «Transcriptio non est opus servile nec prohibitum in die festo...; *sive enim gratis, sive ex mercede, sive e officio, sive alio modo fiat, semper est opus liberale,* quia non differt ex his motivis ab ipsa actione scribendi». [356]

El único fundamento que se puede alegar, en favor de semejante atribución, es que Mastrio reconoce cuerdamente que es racio-

---

353 *Op. cit.,* num.7 pag.517.

354 *Op. cit.,* num.8.

355 «Depuis saint Alphonse aucun théologien n'a soutenu l'opinion de Sylvius..., de Mastrius... et de Billuart... considérant comme oeuvre servile le travail de transcription accompli *ex munere aut ex officio*». DUBLANCHY E., *Dimanche*: DictTheolCath 4/1, 1325.

356 MASTRIUS B., *Theologia moralis,* disp.11 quaest.4 art.1 num.74, Venitiis 1731, pag.236. Del mismo parecer es también el jesuíta Busenbaum. Véase BUSENBAUM H., *Medulla theologiae moralis,* tom.1 libr.3 tract.3 cap.1 dub.1 num.5 pag.147.

nal la opinión que propugna que la *intención de lucro* puede transformar el carácter y la licitud de las obras comunes.

La pintura, en cambio, es obra ilícita y servil, según la opinión más común, sobre todo si se ejecuta *con miras al lucro o salario y por notable espacio de tiempo*. El canto, la música, los bailes y danzas, etc., son obras lícitas, aun cuando se ejecuten *mercenariamente*. También la caza parece ser obra lícita y liberal, y la pesca lo es, solamente cuando se realiza *en los ríos y por pasatiempo*, porque, si se lleva a cabo *por oficio* o laboriosamente, se convierte en ilícita y servil. [357]

En la exposición de Mastrio apenas se deja sentir el influjo del *finis operantis* sobre la naturaleza y licitud de las obras, realizadas en días de fiesta. Sin embargo, seguramente llamará la atención el que la transcripción realizada *por oficio* conserva su carácter liberal, mientras que la pesca, al realizarse *por oficio* y laboriosamente, se convierte en ilícita y servil.

Tomás Tamburini

Este conocido teólogo jesuíta puede ser considerado como un buen moralista, aunque en él sea posible descubrir en ocasiones una cierta tendencia hacia el laxismo. [358]

Tamburini habla de obras comunes que, en principio, no son ilícitas, ni aun cuando se ejecutan *con intenciones lucrativas o por oficio;* lo que demuestra que las obras comunes de Tamburini no son intermedias ni siquiera *en abstracto*. Por lo demás, la estimación común y la costumbre son los factores principales que deciden del carácter servil o liberal de las obras, ejecutadas en los días de fiesta. Consecuentemente, cree Tamburini que la transcripción es siempre obra lícita y liberal, aun cuando se realiza *por oficio o con miras lucrativas*, porque en nada se diferencia de la escritura. Sin embargo –y no dejará seguramente de llamar la atención– no se puede permitir el trazado de las líneas del pentagrama, si bien la escritura de la música es obra lícita y liberal.

357 Mastrius B., *Op. cit.*, num.72ss.

358 Sobre las acusaciones de laxismo dirigidas contra Tamburini y sobre el juicio que ellas merecen véase Brouillard R., *Tamburini Thomas:* DictTheolCath 15/1, 36s; Alphonsus M. de Ligorio (S), *Theologia moralis*, tom.2 libr.3 num.645 pag.123.

> «At lineas iisdem notis subiectas *serio et per se* ducere non permitto: id enim mechanicum quid est et apparatus ad scribendum, non vero est scribere». [359]

Esta actitud del teólogo jesuíta italiano frente al trazado del pentagrama fué censurada por el franciscano alemán Sporer como excesivamente severa y escrupulosa.

Con respecto al dibujo y al bordado, Tamburini se inclina a admitir su licitud; otro tanto se debe decir de la pintura, ejecutada sin grande aparato, ya que la pintura de sí es obra liberal. La dificultad estará en saber qué se debe entender por *grande aparato;* pero el mismo Tamburini se apresura a disipar semejante dificultad, al determinar que hay que considerar como grande aparato el trabajo de moler y mezclar los colores, preparar las telas y componer los pinceles. Idéntica actitud adopta el teólogo jesuíta frente a la caza y a la pesca: de sí son obras lícitas y liberales. [360]

Patricio Sporer

Este renombrado franciscano alemán, contemporáneo de Tamburini, es un buen moralista, probabilista, erudito, a quien San Alfonso cita con profusión.

Sporer suscribe casi todas las conclusiones de Tamburini, emitiendo su juicio sobre cada una de ellas. En primer término, la transcripción, al igual que la escritura, es obra lícita, aun cuando se realiza *con miras lucrativas,* porque por su naturaleza es una obra liberal perteneciente a la gramática, que es la primera de las artes liberales. Por consiguiente, no pecan, al menos gravemente, los que transcriben *por oficio o por contrato,* como suelen hacerlo los notarios y los oficiales de curia. Lo mismo se debe decir –quizá con mayor motivo– sobre la escritura o transcripción de la música y aun del trazado de los pentagramas, si bien Tamburini, dominado por *escrúpulos itálicos,* no se atreve a permitir el trazado de las líneas del pentagrama.

> «Eademque vel maior est ratio de scribendis vel transcribendis notis musicis; pertinent enim ad artem liberalem musices. At vero lineas pro iisdem notis *serio et per se* ducere non audet permittere Tamburinus... eo quod sit me-

---

359 TAMBURINI TH., *Opera omnia,* vol.1 libr.4 cap.3 num.1-7 pag.144.
360 *Op. cit.,* num.8s.

> chanicum et apparatus ad scribendum, at non ipsum scribere. Sed Germani non ita anguntur merito *scrupulis italicis*...». [361]

Con respecto a la pintura, Sporer sostiene como opinión *muy probable* que, cuando se ejecuta *sin grande aparato y fatiga*, no es obra servil sino más bien liberal, porque esencialmente se confunde con la escritura, y produce *cierto gusto estético* en el ánimo de los pintores. Sin embargo, Sporer reconoce con Laymann que la opinión común enseña lo contrario. La doctrina expuesta sobre la pintura puede extenderse *probablemente* a otras formas u obras semejantes, como el bordado y el dibujo. Por el contrario, la escultura, el dorado y la composición de los relojes, aunque se nos presenten como obras artísticas y liberales, en realidad deben considerarse como obras serviles. También la caza y la pesca se consideran comúnmente como obras serviles, y lo son ciertamente, cuando van acompañadas de *grande aparato, tumulto o acciones serviles*: pero, prescindiendo de tales circunstancias, el sentir común las tiene como lícitas, especialmente cuando se realizan *por pasatiempo o recreo*. [362]

Sporer, a lo largo de su discurso, no emplea ni una sola vez la expresión obras comunes; únicamente hace alguna alusión, refiriéndose al caminar o viajar, que no es obra servil, sino *natural y común* a todos los hombres:

> «Iter agere pedibus, equo, curru, navi, etc. non est opus servile, quia *naturale* et omnibus *commune*, ideoque nec prohibitum die dominico vel festo.» [363]

La expresión *opus commune*, en este pasaje, no significa obra neutra o intermedia, ni en concreto ni en abstracto, ya que el caminar es siempre obra lícita. Más aún, diríamos que el caminar es más bien una obra *natural*, que cae fuera del ámbito y del concepto de obras serviles, comunes y liberales.

---

361 SPORER P.-BIERBAUM I., *Theologia moralis*, tom.1 num.528 pag.762.
362 *Op. cit.*, num.529ss pag.763s.
363 *Op. cit.*, num.530.

Buenaventura Bontempio O. F. M. Conv. († 1700)

Más clara y eficazmente que en los teólogos anteriores, se percibe el influjo del *finis operantis* sobre las obras comunes en los escritos de este teólogo franciscano conventual. Bontempio, lo mismo que Sporer, parece que no siente muchas simpatías por la expresión *obras comunes*. Por lo demás, el significado de la expresión *opus comune* va evolucionando. Efectivamente, los moralistas de esta época aplican ya esta expresión a ciertas obras, que ellos mismos clasifican sin ningún escrúpulo entre las liberales, por donde esta expresión ha llegado a comprender a todas aquellas obras de naturaleza y licitud más o menos inciertas, no sólo en abstracto, sino también en concreto.

Bontempio no se propone el problema de la transcripción, si bien de la escritura afirma que es obra lícita y liberal, aun ejecutada *con afán de lucro o salario*. Igualmente la caza y la pesca no son obras serviles, sino más bien corporales y comunes, con tal que el cristiano se ocupe en ellas *por pasatiempo*, y sin grande trabajo o fatiga y no *por oficio*. La pintura, en cambio, y la escultura se consideran comúnmente como obras serviles, ya que pertenecen a las artes mecánicas, según el sentir de la estimación común. Tampoco se puede admitir, en opinión de Bontempio, lo que enseñó Azor, a saber, que se puede permitir el bordado, cuando se realiza *por pasatiempo o con miras al aprendizaje*, ya que se trata de una obra servil por su misma naturaleza. [364]

Amando Hermann

También en los escritos de este teólogo se aprecia el influjo del *finis operantis* sobre las obras comunes. Entre ellas hay que contar el caminar, los bailes y danzas, la música y la caza, y son lícitas en días de fiesta, sobre todo. si se realizan *por pasatiempo y no por oficio*.

Hermann considera la escritura y la transcripción como obras liberales y espirituales y, por lo mismo, nada importa que uno se entregue a ellas con miras al lucro o salario. Sin embargo, encuentra no pequeña dificultad, y parece inclinarse por su ilicitud, en casos de transcripción, ejecutada por copistas de oficio o profesión, porque la ejecutan, como si fuera una verdadera obra servil. Por

---

364 BONTEMPIO B., *Fasciculus florum moralium*, tract.7 num.115s. Romae 1688, pag.351s.

la misma razón, no conviene disculpar a los pintores, cazadores y pescadores, cuando pintan, cazan o pescan *por oficio;* pero, si semejantes obras se realizan *por pasatiempo o por un honesto recreo,* entonces no son ni ilícitas ni serviles.

> «Licet scriptoribus scribere et transcribere..., quamvis nonnulli de copistis faciant difficultatem, qui *ex professione* tales sunt, quia tales opus illud liberale exercent sicut servile, tam in festis quam in non festis, unde tales non excusantur nisi ob urgentem necessitatem. Ob hanc rationem etiam non excusantur pictores, qui *ex professione* pingunt, non *ex recreatione,* venatores et piscatores, qui *ex officio* sunt tales, secus est de iis qui *ob motivum recreationis, honestae distractionis* id agerent». [365]
>
> **Anacleto Reiffenstuel**

Pocas diferencias se pueden descubrir entre Hermann y su contemporáneo y también franciscano Reiffenstuel. En sus conclusiones se aprecia el influjo casi decisivo, que ejerce el *finis operantis* sobre las obras comunes.

Con respecto a la escritura, enseña Reiffenstuel, sin ninguna vacilación, que es obra lícita y liberal, aun cuando se realiza *con miras al lucro o jornal.* Otro tanto se debe afirmar, según la opinión más probable, de la transcripción, ejecutada *por oficio o mercenariamente,* y no es otra la razón sino que la Iglesia no prohibe obrar *mercenariamente* en los días de fiesta. También la pintura, realizada *por pasatiempo* y sin grande aparato, parece que no es obra servil; en cambio, lo es, si se realiza con grande aparato y trabajo, y de este parecer son en general todos los moralistas. Sobre la caza y la pesca piensa Reiffenstuel que por su misma naturaleza son más bien obras *liberales y comunes* a toda clase de hombres; por lo mismo, pueden realizarse lícitamente en los días de fiesta, con tal que uno se entregue a ellas sólo *por pasatiempo,* y no las mezcle con obras serviles. [366]

---

365 HERMANN A.,*Ethica sacra...*, part.2 tract.8 disp.5 quaest.2 num.3-6 pag.183.

366 Refiriéndose a la caza y a la pesca dice expresamente Reiffenstuel: «Venari et piscari ex se ac nisi addantur opera servilia non censentur prohibita, si fiant dumtaxat *recreationis causa,* cum non sint servilia sed potius *liberalia et communia* servis et dominis». Dice el autor que la caza y la pesca son obras *liberales y comunes...* Nótese una vez más cómo los conceptos de obra *común* y obra *liberal* no son inconciliables; Reiffenstuel

Francisco M. de Bruselas O. F. M. Cap. († 1713)

Este teólogo capuchino abunda en las mismas ideas, y llega casi a idénticas conclusiones que Hermann y Reiffenstuel. Alguna novedad nos proporciona su pensamiento acerca de la transcripción, sobre la cual el capuchino adopta la misma postura que Hermann, para apartarse ligeramente de la de Reiffenstuel. Efectivamente, algunos moralistas han enseñado que la transcripción, realizada con intenciones *lucrativas o mercenarias*, se transforma en obra ilícita y servil; en cambio, el capuchino piensa, quizá más acertadamente, que la transcripción es obra ilícita y servil, sólo cuando uno se ocupa en ella *por oficio*, y no precisamente porque el oficio lleva consigo un lucro o salario, sino más bien porque es *propio de siervos* el ejercer semejante oficio o profesión.

> «Non videtur tamen admittendum quod nulla transcriptio sit aliquid servile: qui enim *officium* transcribendi exercent velut artem aliquam, merito videri possunt facere opus servile, non quia transcribant *propter lucrum*, sed quia *servorum videtur tale officium exercere*...». [367]

Conclusión

Como se habrá observado, a lo largo del período que acabamos de recorrer, los moralistas niegan decididamente que el *finis operantis* sea capaz de transformar la naturaleza y la licitud de las obras, realizadas por el cristiano en días de fiesta; sin embargo, no consiguen desprenderse totalmente del influjo que la intención de lucro o salario y otras circunstancias ejercen realmente sobre las obras comunes. Efectivamente, es frecuente entre los moralistas atribuir a la costumbre y a la estimación común la eficacia que niegan al *finis operantis* y no se dan cuenta, o no quieren reconocer que el *finis operantis* y otras circunstancias externas, como el

---

lo enseña claramente en este párrafo. REIFFENSTUEL A., *Theologia moralis*, tom.2 tract.10 dist.1 quaest.2 num.16ss, Mutinae 1745, pag.3.

367 FRANCISCUS A BRUXELLIS, *Theologia capuccino-seraphica, scholastica et moralis*, part.2 libr.3 tract.3 cap.1 quaest.4, Gandavi 1718, pag.521. Casi del mismo modo se expresa el también capuchino Pablo de Lión: «Transcriptio tamen servilis videtur si fiat ab eo qui hanc artem *ex officio* exercet,non quidem quod transcribat propter lucrum..., sed quia servorum videtur *tale officium* exercere, cum non sint domini sed famuli qui hoc transcribendi officium exercent». PAULUS A LUGDUNO, *Theologiae moralis specimen*, tract.2 app.1, Venetiis 1733, pag. 130.

oficio y profesión, influyen decisivamente en la formación de la costumbre y de la estimación común del pueblo cristiano.

Al término de este período, se observa que los moralistas han llegado ya a enseñar concordemente, dentro del ámbito de las obras comunes o de naturaleza incierta, que la escritura y el caminar o viajar, aun ejecutados con intenciones *lucrativas o mercenarias*, no son obras serviles, sino más bien liberales y siempre lícitas. Es una de las conquistas obtenidas en este período, que los moralistas posteriores acogerán con unanimidad. Sobre la transcripción, especialmente si se realiza *por oficio o profesión*, no pocos autores se muestran y se mostrarán todavía indecisos y vacilantes. Pero las cuestiones sobre las que han de discutir en adelante los moralistas con especial interés, son la escultura, la pintura, el bordado, el dibujo, la caza y la pesca.

5. Los seguidores de Cayetano en el siglo 18

Sumario.—Los Salmanticenses. — Francisco Henno. — Domingo Viva. — Benjamín Elbel. — San Alfonso M. de Ligorio. — Gabriel Antoine. — Daniel Concina. Carlos Billuart. Juan Vicente Patuzzi. — Viador de Coccaglio. — José Antonio Alasia.

Los Salmanticenses

Entre los moralistas más destacados de su tiempo hay que contar, ya en los comienzos del siglo 18, a los teólogos moralistas de Salamanca, conocidos generalmente bajo el nombre de Salmanticenses. Los moralistas de Salamanca no pueden disimular su devoción por las enseñanzas de Suárez, devoción que se puede ya reconocer en la escasa simpatía que abrigan por la expresión *obras comunes*. Para los Salmanticenses obra *común* no equivale a obra intermedia, ya que aun en *abstracto* puede ser liberal o servil [368]

Sobre la transcripción enseñan los Salmanticenses, al igual que Suárez, que es siempre obra liberal, supuesto que tiende por su misma naturaleza, no a hacer caligrafía, sino a expresar los conceptos y sentimientos propios o ajenos. En esto precisamente se diferencia de la pintura, y se identifica con el discurso y la conver-

---

368 «Nam ex quo dicta opera liberis et servis *communia* dicantur, non tollit quominus servilia *proprie* sint et festum vere violent». *Collegii Salmanticensis*..., *Cursus theologiae moralis*..., tom.5 tract.23 cap.1 punct.11 num.245 pag.312.

sación. Además, la transcripción en nada se distingue de la escritura, que indudablemente es obra liberal. Ni tampoco conduce a nada compararla con la imprenta, puesto que en ésta intervienen obras francamente serviles, como la composición de los tipos o signos, su ordenación y la fijación o impresión de los mismos. Por lo demás, las circunstancias externas, tales como transcribir *por oficio* o con miras *mercenarias o lucrativas,* son totalmente incapaces de transformar el carácter o la licitud de las obras, ejecutadas en días de fiesta. [369]

Con respecto a la pintura, emiten los Salmanticenses un juicio completamente diverso. En efecto, la pintura, según la opinión más probable, es obra servil, puesto que reúne en sí todas las condiciones de las obras mecánicas y serviles. Además, no se distingue esencialmente de la *escultura* ni del *bordado,* que son considerados comúnmente como obras serviles; ni tiene nada que ver con su naturaleza ni con su licitud el que se realicen *mercenaria o gratuitamente, por pasatiempo o por oficio.* Por lo demás, si alguna vez se permite el ejercicio de la pintura, no será en virtud del *finis operantis,* sino más bien por razón de parvedad de materia, por una benigna interpretación del precepto, o por cierto color o apariencia de necesidad. En cambio, el dibujo puede permitirse, porque parece tocar los linderos de las obras serviles.

Al tratar de resolver el problema de la caza y de la pesca, adoptan los Salmanticenses una vía media, que es más o menos la que ya conocemos. La caza y la pesca, según la opinión más probable, son por su misma naturaleza obras serviles; pero por razón de la costumbre, o por parvedad de materia son lícitas, con tal que el cristiano se ocupe en ellas moderadamente y sin grande aparato, especialmente *por pasatiempo o recreo,* si bien la costumbre permite también el ejercicio moderado de la caza y de la pesca, aun cuando se realizan con miras lucrativas. [370]

Francisco Henno

Francisco Henno, contemporáneo de los Salmanticenses, no se plantea el problema de la transcripción. Trata solamente de la caza y de la pesca, de la pintura, del bordado y de otros trabajos artísticos. Pero, ante todo, conviene notar lo que enseña, refirién-

369 *Op. cit.,* punct.12 num.268-273 pag.315s.
370 *Op. cit.,* punct.11 num.238-243 pag.310s.

dose a las obras comunes o de naturaleza dudosa, a saber, que, para determinar el carácter servil o liberal de estas obras, hay que atender especialmente a los *usos y costumbres* de los lugares, ya que la naturaleza de las obras depende principalmente de la estimación común del pueblo cristiano.

Según este principio, decide Henno de la naturaleza y licitud de la caza y de la pesca. Efectivamente, estas obras son ilícitas, cuando van acompañadas de acciones serviles, o se realizan con grande aparato y fatiga; pero prescindiendo de estas circunstancias, como cuando se ejercita uno en la caza y en la pesca *moderadamente y por entretenimiento*, la estimación común las considera como obras lícitas y liberales. La pintura, en cambio, aun ejercitada *moderadamente y por pasatiempo*, es obra servil, porque termina en la producción de un efecto material y externo, lo mismo que la escultura; sin embargo, se puede permitir el dibujo, ya que se nos presenta, más como obra *ingeniosa*, que como obra servil y material.

También caen bajo el precepto del descanso ciertas obras *ingeniosas*, como los trabajos de relojería y el dorado y otros semejantes, porque son por su misma naturaleza obras mecánicas y serviles. [371] Otro tanto se debe pensar del bordado y de otros trabajos de aguja, y ésto, aunque se trate de componer gratuitamente objetos de devoción. [372]

Domingo Viva

Domingo Viva, también contemporáneo de los Salmanticenses, propone con más decisión aún que Henno el principio de la costumbre y de la estimación común. Por lo demás, de su exposición se deduce que las obras comunes no son *intermedias*. Efectivamente, la costumbre y la estimación común del pueblo cristiano determinan el carácter servil o liberal de las obras comunes.

---

371 HENNO F., *Theologia dogmatica, moralis et scholastica in duos tomos divisa*, tom.1 pag.407.

372 «Etiam foeminis interdicta esse opera textoria *acupictilia* et alia huiusmodi..., et monialibus certa opera *apparenter pia*, ut facere scapularia, texere chordulas, aptare rosaria, conficere imagines cereas, sericas, chartaceas... Nec dicant esse opera *devotionis;* alias dicam ego licitum esse fabricare statuam Salvatoris... Nec etiam allegent quod *gratis* operentur, cum operari *gratis vel propter lucrum* non variet rationem operis». Loc. cit.

> «Circa opera tertii generis [communia], regula ad dignoscendum num sint servilia et prohibeantur, est ipse *usus et consuetudo.* Si enim usus et consuetudo opera habeat pro servilibus, ea vetantur; secus vero, si habeat pro liberalibus ..., quia servitus et ignobilitas operis ab ipsa hominum existimatione comprobanda est». [373]

Las obras comunes, pues, se podrían considerar como intermedias, a lo más, en abstracto; pero parece que ni siquiera tienen este alcance en la mente de Viva, ya que aun en abstracto serán serviles o liberales, según lo decida la apreciación común del pueblo cristiano.

Entre las obras comunes pueden contarse la transcripción, la pintura, el dibujo, el bordado, la caza y la pesca. Viva, al determinar el carácter servil o liberal de estas obras, se fija preferentemente en su hermano de religión Tamburini, cuyas conclusiones adopta fielmente. [374]

Benjamín Elbel O. F. M. (1690-1756)

Muy semejante a la actitud de Viva es la que adopta el franciscano Benjamín Elbel. Elbel es un probabilista decidido, y, en lo tocante a las obras comunes, recoge y se apropia las opiniones más amplias y benignas, que han propuesto los moralistas que le precedieron.

Elbel prácticamente no admite obras comunes, si bien hace alguna alusión a este género de obras, aceptado por algunos moralistas:

> «Inter haec duo alii recensent *tertium quoddam operum genus* quod appellant genus operum communium, eo quod sint communia tam servis quam dominis, nobilibus et innobilibus». [375]

Sometidas a examen las obras comprendidas dentro de este género, resulta que Elbel las clasifica siempre entre las serviles o entre las liberales. Así, la escritura y la transcripción *probabilius* son obras liberales, aunque se realicen con afán de conseguir un

---

373 VIVA D., *Cursus theologico-moralis*, tom.1, Patavii 1723, part.2 quaest. 9 art.1 num.1 pag 130.

374 *Op. cit.*, art.1 pag.130ss.

375 ELBEL B., *Theologia moralis, decalogalis et sacramentalis*, tom.2, Augustae Vindelicorum 1759, num.392 pag.141.

salario o jornal, ya que semejantes circunstancias externas son incapaces de modificar la naturaleza íntima de dichas obras. La escritura es, pues, obra liberal por su misma naturaleza, puesto que se reduce a una *locutio permanens*, y tiende directamente a manifestar las propias ideas y sentimientos. Otro tanto se debe decir de la transcripción, ya que considerada en sí misma no se distingue de la escritura. Esta doctrina se debe aplicar igualmente a los escritores y transcriptores de música, y por tanto, pueden *probabilius* trazar aun las líneas del pentágrama, al menos si se ordenan inmediatamente a la escritura de las notas.

Refiriéndose a la pintura, Elbel enseña que, considerada en sí misma, es decir, prescindiendo de los actos serviles que la preceden, como son el moler y preparar los colores, y extender los lienzos y tablas, se puede considerar probablemente como obra liberal, si bien reconoce que la opinión contraria es igualmente probable.

Sobre la caza y la pesca Elbel adopta la opinión, ya conocida entre los moralistas, a saber, que son lícitas y liberales, si se ejecutan *por pasatiempo o recreo* y sin intervención de obras serviles; pero, cuando se realizan con grande aparato o con intervención de obras serviles, entonces la caza y la pesca son también ilícitas y serviles. [376]

San Alfonso M. de Ligorio

Este Santo Doctor adopta en torno a las obras comunes las conclusiones de los mejores moralistas antiguos y modernos, recoge las diversas opiniones de éstos, y emite muy certeramente el juicio que ellas le merecen. Una de las novedades que se puede destacar es que habla explícitamente de obras *intermedias* o comunes, entre las que hay que enumerar las que ya conocemos.

Con respecto a la transcripción, San Alfonso, siguiendo la opinión común entre los teólogos, enseña que no es obra servil, ya que, al igual que la escritura, se ordena directamente a la instrucción de la mente. Tampoco es obra ilícita o servil la transcripción de la música. [377] La pintura, en cambio, según la opinión más común, es obra servil, puesto que no se ordena, como la escritura, a ilustrar la mente, sino más bien, como la escultura, a la pro-

376 *Op. cit.*, num.396-399 pag.142ss.

377 ALPHONSUS M. DE LIGORIO (S), *Theologia moralis*, tom.1 libr.3 num.279 pag.554.

ducción de un efecto material y externo. Con todo, no se puede negar que la pintura, ejecutada sin grande aparato, puede considerarse como obra liberal, si bien parece más probable que se la debe clasificar entre las obras *intermedias* o comunes:

> «Probabilius enim videtur esse actio saltem *media et communis* servis et liberis... ». [378]

San Alfonso, después de haber llegado a concluir que la pintura probablemente no es obra servil, no es extraño que adopte idéntica actitud con respecto al bordado y al dibujo, ya que semejantes labores tienden más a ejercitar el ingenio que a realizar un trabajo o a entregarse a un ejercicio corporal.

> «Communiter autem admittunt... non esse opus servile delineare, retrahere imagines vel exemplaria acu, ut solent feminae. Haec enim... magis referuntur ad exercendum ingenium quam ad operandum...» [379]

También con respecto a la caza y a la pesca se adhiere el Santo Doctor a la opinión, que sostienen ya comúnmente los moralistas contemporáneos, a saber, que, cuando uno se entrega a ellas sin grande aparato y fatiga, aunque sea *con miras lucrativas*, no realiza por ello ninguna obra ilícita o servil. Esta opinión es *más probable y más común*. [380]

Como se habrá observado, San Alfonso, en torno a las obras comunes, ha adoptado las opiniones más bien benignas, realizando así un pequeño esfuerzo, por ensanchar el ámbito de las obras lícitas en días de fiesta. Pero ¿no habría sido quizá oportuno que el Santo Doctor con su autoridad hubiera canonizado y ampliado la teoría, que casi tres siglos antes había propuesto el jesuíta Juan Azor, para resolver el problema de las obras comunes y de naturaleza dudosa e incierta? Esta oportunidad se ofreció a San Alfonso, pero el Santo Doctor se mostró contrario. Efectivamente, San Alfonso se propuso la cuestión de si las obras y ocupaciones ligeramente serviles, realizadas *por entretenimiento o para evitar la ociosidad*, conservan su carácter ilícito y servil, y responde *afirmativa-*

---

378 *Op. cit.*, num.280 pag.554s.
379 *Op. cit.*, num.281 pag.555.
380 *Op. cit.*, num.283.

mente, si bien cree que se requiere mayor espacio de tiempo, para que semejantes obras constituyan materia grave. [381]

Gabriel Antoine

Si se comparan los teólogos del siglo 16 con los que florecieron en la segunda mitad del siglo 17 y a lo largo de todo el siglo 18, se observa que éstos, aun manteniendo los mismos principios, son generalmente más amplios y condescendientes en la concesión de las obras comunes o de naturaleza incierta. Sin embargo, a lo largo del siglo 18, nos encontramos con varios teólogos rigoristas, que se apartan de esta línea de conducta: son el jesuíta Gabriel Antoine, los dominicos Daniel Concina, Carlos Billuart y Juan Vicente Patuzzi, el capuchino Viador de Coccaglio y el presbítero José Antonio Alasia.

Gabriel Antoine, al igual que los Salmanticenses, demuestra muy pocas simpatías por la expresión *obras comunes,* y aunque la emplea alguna vez, [382] sin embargo, no le atribuye el significado de obra intermedia, ni siquiera el de obra de naturaleza y licitud inciertas; más bien parece que quiere con ella afirmar que existen algunas obras, que las realizan indistintamente los señores y los siervos, y que en concreto son siempre serviles o liberales. Sobre la caza y la pesca afirma Antoine decididamente que son obras serviles, puesto que se realizan mediante acciones corporales, que tienden directa e inmediatamente al provecho del cuerpo y a la producción de un efecto corporal. Otro tanto se debe decir, por idénticas razones, de la pintura y de la imprenta. En cambio, la escritura y la música y, según algunos moralistas, también la transcripción, son obras liberales. [383]

Daniel Concina. Carlos Billuart.
Juan Vicente Patuzzi

Más rigurosos que Antoine se muestras Concina, Billuart y Patuzzi. Ante todo Billuart, siguiendo a Santo Tomás y a Cayetano,

---

381 *Op. cit.,* num. 282.

382 Sólo en dos ocasiones hemos hallado esta expresión. La primera, refiriéndose al influjo del *finis operantis,* afirma: «Operari spe lucri *commune* est omnibus». La segunda vez, tratando del caminar, dice: «Quamvis autem itineratio... non sit opus servile, cum hoc sit *naturale et commune* omnibus». ANTOINE G., *Theologia moralis universa,* tom.3 pag.71.

383 Loc. cit.

admite obras comunes por naturaleza y obras comunes por transformación; [384] por el contrario, Concina y Patuzzi no hacen ninguna alusión a las obras comunes y, al igual que Suárez, admiten obras *naturales* de carácter servil que, a pesar de ser lícitas, no reciben el calificativo de comunes. [385]

Sobre la escritura coinciden los tres teólogos dominicos, y enseñan que es siempre liberal, ya que su fin inmediato es algo espiritual o liberal. La transcripción, en cambio, puede ser obra servil y liberal. Será servil, cuando se transcribe *mecánicamente, por oficio o contrato;* y será liberal, cuando se realiza con intención espiritual o liberal, es decir, con miras al aprendizaje, a la enseñanza, etc. [386] Como puede comprobarse, es la renovación de la opinión, propuesta algunos años antes por los capuchinos Francisco M. de Bruselas y Pablo de Lión. Con todo, Concina admite la probabilidad de la sentencia contraria, si bien afirma de la opinión mantenida por él que es más probable y segura:

> «Hanc opinionem sic explicatam amplector, tanquam... *securiorem et probabiliorem,* sive rationum momenta sive theologorum auctoritatem spectemus». [387]

Seguramente no dejará de llamar la atención el que, ya a mediados del siglo 18, se vuelva a clasificar el *caminar* entre las obras serviles. Este juicio riguroso lo encontramos en Billuart, que aplica al caminar el mismo principio que a la trascripción. Así, el caminar *por oficio* es obra absolutamente servil, si bien se ha convertido ya en lícita, por razón de la costumbre y del bien público. [388]

384 BILLUART C., *Summa Sancti Thomae,* tom.4 pag.703.

385 CONCINA D., *Theologia christiana dogmatico-moralis,* tom.5 libr.1 diss.2 cap.6 pag.37ss; PATUZZI I., *Ethica christiana...,* tom.4 tract.5 part.3 diss.un., cap.7 num.3ss pag.121s; num.10ss pag.123s.

386 CONCINA D., *Op. cit.,* cap.5 pag.35ss; BILLUART, C., *Op. cit.,* pag.701; PATUZZI I., *Op. cit.,* num.6 pag.122s.

387 CONCINA *D., Op. cit.,* cap.5 num.4 pag.36s.

388 «Simile est meo sensu de itineratione. Itinerari secundum se non est opus servile ..; itinerari tamen *ex officio,* ut faciunt cursores, mihi videtur *omnino servile,* cum ad id officium non assumantur nisi famuli et plebei, quamvis aliunde, nempe ex consuetudine et publicae utilitatis causa admittatur communiter ut licitum». Y más adelante: «Et quamvis... itinerari *ex officio...* censeam esse opus servile, tamen etiam ex consuetudine ubique recepta et ratione publicae utilitatis factum est licitum». BILLUART C., *Op. cit.,* pag.701s.

Casi del mismo modo se expresan Concina y Patuzzi. [389]

La escultura, el bordado y la pintura se consideran comúnmente como obras serviles y, por lo mismo, nada importa que se realicen *por oficio o por pasatiempo*. Por lo demás, el que la pintura produzca en quienes se dedican a este arte cierto *gusto estético*, no es argumento que demuestre su carácter liberal. Y no sirve tampoco decir que la pintura se confunde con la escritura o transcripción, porque, aun concediendo que se confunda físicamente, moralmente y según la estimación común del pueblo cristiano, aparecen como muy diversas. [390] Concina considera esta opinión como la única verdadera y como la más común entre los moralistas:

> «Communior tamen theologorum, immo et casuistarum sententia, mihi unice vera, docet pingere *sive pretii sive recreationis sive addiscendi gratia*, esse opus servile die festo prohibitum». [391]

Con todo, Billuart piensa que el dibujo que suelen realizar los arquitectos, escultores, carpinteros y pintores, debe considerarse más bien como obra lícita y liberal:

> «Artificium delineationis in charta... quales sunt archytectorum, pictorum, sculptorum, acupictorum, fabrorum, lignariorum et similium, nullatenus serviles censeri debent, quia sunt *magis ingenii quam corporis* operationes, ingenuis quam servis propriae». [392]

Sobre la caza adopta el mismo Billuart la opinión que ya conocemos, a saber, que, cuando se realiza con grande aparato y con intervención de obras serviles, es ilícita y servil; pero, prescindiendo de estas circunstancias, puede considerarse como obra lícita, ya que de sí no parece ser obra servil, sino más bien liberal. La pesca, por el contrario, se presenta más bien como obra servil por su misma naturaleza, por más que no se debe considerar como

389 CONCINA D., *Op. cit.*, cap.3 num.4 pag.31; PATUZZI I., *Op. cit.*, num.7 pag.123.

390 BILLUART C., *Op. cit.*, pag.701; CONCINA D., *Op. cit.*, cap.3 num.2 pag.30; PATUZZI I., *Op. cit.*, num.6 pag.122.

391 CONCINA D., Loc. cit.

392 BILLUART. C., Loc. cit.

ilícita, cuando se realiza *con caña o con pequeñas redes y por pasatiempo o recreo.* [393] Con ligeras variantes llegan a idénticas conclusiones los dominicos Concina y Patuzzi. [394]

Viador de Coccaglio

El capuchino Viador de Coccaglio, contemporáneo de San Alfonso, une su voz con la de los rigoristas que acabamos de estudiar, y no disimula sus simpatías por Concina, a quien cita frecuentemente, y en cuya autoridad se apoya no pocas veces. Por lo demás, en la cuestión de la escritura, Coccaglio no se aparta de la opinión común, según la cual la escritura, realizada con miras lucrativas o por pasatiempo o en orden al aprendizaje, es obra lícita y liberal. Lo contrario se deberá decir de la transcripción, ejecutada *con afán de lucro o salario,* porque, en este caso, la escritura es una obra mecánica, que termina en un efecto meramente material. También la pintura y la escultura, en sentir de la opinión común y única verdadera, son obras ilícitas y serviles, lo mismo si se ejecutan por entretenimiento, que con miras al lucro o al aprendizaje. Igualmente, la caza y la pesca son por su naturaleza obras serviles, ya que se realizan por medio del cuerpo y para provecho del mismo. Además, impiden al cristiano dedicarse al culto divino, y producen cansancio y fatiga. Con todo, no se puede desaprobar la costumbre de pescar *en los ríos,* o cazar durante breve espacio de tiempo y *por diversión.*

Coccaglio, a pesar de escribir a fines del siglo 18, no se ha convencido todavía plenamente de que el caminar no es obra servil. Efectivamente, cree más bien que es una obra natural o un ejercicio de la naturaleza; pero piensa que, cuando se realiza *sin necesidad y durante largo tiempo,* reviste el carácter de obra ilícita y servil. [395]

José Antonio Alasia

En los comienzos del siglo 19, el presbítero José Antonio Alasia admite claramente la existencia de obras *intermedias,* que son lícitas en los días de fiesta. Y refiriéndose ya en concreto a la transcripción, no dejará seguramente de causar sorpresa el comprobar

393 Loc. cit.
394 Concina D., *Op.* cit., pag.30s; Patuzzi I., *Op. cit.,* num.8 pag.123.
395 Viator a Coccaleo, *Tentamina theologico-moralia,* tom.2 *De praeceptis Ecclesiae,* diss.1 cap.9 num.3-7 pag.120s.

que Alasia se adhiere decididamente a la opinión de Coccaglio, Patuzzi y otros rigoristas, según la cual la transcripción es, en algunas ocasiones, obra servil. Efectivamente, la opinión más probable enseña que la transcripción es obra ilícita y servil, ya que parece propio de siervos ejercer este oficio en los días de fiesta. Otro tanto se debe decir de la transcripción de la música y, con mucha más razón, de la imprenta. Sin embargo, con respecto a la transcripción, Alasia admite que en algunos lugares existe la costumbre de transcribir en días festivos, aun *con fines lucrativos.* [396]

No es, pues, del todo exacto lo que afirma Dublanchy con respecto a este problema, al escribir que, desde los tiempos de San Alfonso de Ligorio, ningún teólogo ha enseñado que la transcripción, realizada por encargo u oficio, sea obra ilícita y servil. [397] Efectivamente, tanto Coccaglio como Alasia, algo posteriores ambos al Santo Doctor, lo sostienen claramente.

En cuanto a la pintura, al bordado y a la escultura, Alasia emite el mismo juicio que sobre la transcripción, y concluye con más razón que, según el sentir de la opinión común, son obras ilícitas y serviles, si no por su misma naturaleza, al menos en fuerza de la apreciación común del pueblo cristiano. La caza, en cambio, considerada en sí misma, no es servil, puesto que se dedican a ella más los señores que los siervos. Con todo, será *per accidens* ilícita, cuando vaya acompañada de obras serviles, o cuando se realice con grande aparato y clamor. Sobre la pesca emite un juicio casi opuesto. Efectivamente, la pesca, por su misma naturaleza, debe tenerse como obra servil, ya que la ejercitan generalmente los siervos y mercenarios; sin embargo, si se realiza moderadamente y por

396 «Probabilior quoque sententia docet fas non esse diebus festis transcribere de libro in librum, de pagella in chartam, quia *servorum videtur hoc officium,* cum exerceatur ab amanuensibus et famulis qui ad transcribendum pretio conducuntur... Non licet pariter diebus festis transcribere libros cum notis pro cantu musico... Multo minus licet typographicos characteres componere et ordinare vel libros imprimere; haec enim omnia communiter fieri solent *a mercede conductis* ideoque opera servilia censentur. Ceterum quantum ad transcriptionem videtur apud nos vigere consuetudo transcribendi etiam *lucri causa* diebus festis». ALASIA I. A., *Commentaria theologiae moralis,* tom.3 cap.2 num.1s pag.106.

397 «Depuis saint Alphonse aucun théologien n'a soutenu l'opinion de Sylvius... considérant comme oeuvre servile le travail de transcription accompli *ex munere aut ex officio*» DUBLANCHY E., *Dimanche*: DictTheolCath 4/1, 1325.

breve tiempo, con caña o pequeñas redes, se podrá considerar *per accidens* como obra lícita, por ser en estas circunstancias común a los señores y a los siervos. [398]

6. Los últimos partidarios de los principios de Cayetano

Sumario. — Jacques Valentin. Giuseppe Frassinetti. Pietro Scavini. — Antonio Martinet. — Antonio Ballerini. — Jenaro Bucceroni. — Jerónimo Noldin. — Agustin Lehmkuhl. Domingo Prümmer. Aertnis-Damen. — Benito Merkelbach. Genicot-Salsmans.

Cayetano y sus seguidores, especialmente en los siglos 16 y 17 nos han legado en general un concepto demasiado rígido, frío y externo sobre las obras serviles y liberales. Consecuencia de ello fue la amplitud, quizá excesiva, que se concedió al campo de las obras serviles y, por otra parte, la reducción del ámbito reservado a las obras comunes y liberales. Sin embargo, no es difícil descubrir que los moralistas del siglo 18, aun conservando los principios propuestos por Cayetano, han logrado ensanchar algo el reducido campo de las obras comunes y liberales y reducir el ámbito de las obras serviles. Este esfuerzo fue sin duda más vigoroso y eficaz por parte de los moralistas de los siglos 19 y 20.

Jacques Valentin. Giuseppe Frassinetti. Pietro Scavini

Entre los moralistas del siglo 19 encontramos a Jacques Valentin (1790-1847), a Giuseppe Frassinetti (1804-1868) y a Pietro Scavini (1790-1869), que admiten obras intermedias o comunes lícitas en días de fiesta, aun cuando se ejecutan con miras lucrativas. Y sobre la transcripción, en particular, enseñan unánimemente, como más probable, la opinión que admite su licitud y su carácter liberal. Otro tanto se debe decir de la escritura, de la música y aun de la pintura y del dibujo, mientras no se mezclen con obras serviles, porque en ellas interviene más la mente que el cuerpo. Algo más difícil y obscura es la cuestión de la caza y de la pesca, pero parece que no se pueden considerar como obras serviles, cuando se realizan sin gran aparato y fatiga. En cambio, la escul-

398 Alasia I. A., *Op. cit.*, num.2s pag.106ss.

tura y la imprenta son reputadas comúnmente como obras serviles. [399]

Antonio Martinet

Más amplio y eficaz se muestra Antonio Martinet (1802-1874) en su esfuerzo por reducir el ámbito de las obras serviles. Efectivamente, ni la transcripción de la escritura y de la música, ni el dibujo, ni la pintura, ni la escultura deben en modo alguno considerarse como obras serviles, si se prescinde de ciertos trabajos materiales, que las suelen preceder o acompañar. Y se admira Martinet de que los moralistas hubiesen discutido en el pasado sobre la licitud y sobre el carácter de semejantes obras.

> «Miramur acriorem controversiam extitisse de arte imagines rerum delineandi, pingendi, sculpendi, quam omnes gentes, etiam minus cultae, semper computarunt *inter artes ingenuas et ingeniosissimas*... Hinc non possumus quin *pro liberalissimis* et consequenter ex se licitis habeamus artes, non solum delineandi et pingendi..., sed etiam sculpturam. Nec refert quo animo exerceantur, *recreationis nempe causa vel lucri*» [400]

Sobre el caminar o viajar, que es obra común, piensa Martinet que se puede realizar lícitamente, sea cual fuere el modo o medio que se utilice. Son también obras lícitas la caza y la pesca y los ejercicios militares, con tal que se ejecuten moderadamente y sin gran aparato y estrépito. Con respecto a la pesca, no queremos dejar de advertir que, cuando se realiza *por oficio*, debe considerarse como obra servil: «qui enim ex ea vivunt, indigere videntur dispensatione». [401]

Antonio Ballerini

También Antonio Ballerini tiende a ensanchar el campo de las obras lícitas, entre las que hay que enumerar, no sólo las liberales,

---

399 VALENTIN J., *Examen raisonné ou Décisions théologiques sur les commandements de Dieu et de l'Eglise...*, tom.1 cap.3 art.1 pag.129s; FRASSINETTI G., *Compendio della teologia morale di S. Alfonso de' Liguori*, tom.1, Genova 1898, num.114 pag.180; SCAVINI P., *Theologia moralis universa*, libr.2 num.91-94 pag.66ss.

400 MARTINET A., *Institutiones theologicae seu theologia moralis*, tom.2, Parisiis 1867, pag.98s.

401 *Op. cit.*, pag.100.

sino también las intermedias o comunes. Ballerini cree, contra Suárez, que es conveniente admitir este tercer tipo de obras comunes o intermedias, puesto que ayudan a establecer con más comodidad el límite entre las obras lícitas e ilícitas o prohibidas.

Y ya en concreto se observa que el *finis operantis* ejerce escaso influjo sobre estas obras intermedias o de naturaleza incierta. En efecto, la música y los bailes o danzas no son obras serviles y, por lo mismo, no están prohibidas, aunque se realicen *con miras lucrativas* y por largo espacio de tiempo. Otro tanto se debe decir de la transcripción y de la escritura de la música, puesto que son obras que miran principalmente a la ilustración de la mente. Sin embargo, no se muestra tan decidido al tratar de la pintura, si bien se adhiere a la opinión que sostiene que no es obra servil, cuando se ejecuta sin grande aparato y no *por oficio* ni *profesión mercenaria*. Sobre la escultura, el recamado y el bordado parece inclinarse en favor de los que niegan sean obras serviles; pero advierte que en estos casos hay que atender principalmente al sentido común y a la estimación del pueblo cristiano, elementos ambos que explican el alcance del concepto de obra servil y liberal mejor que las definiciones rebuscadas de los doctores.

La misma norma se debe aplicar a la caza y a la pesca. En efecto, estas obras no se consideran como serviles, aunque se realicen *con miras lucrativas;* pero no se debe perder de vista que, según el sentir de la opinión común, se convierten en ilícitas y serviles, siempre que se ejecuten con gran aparato y fatiga. Asimismo, para determinar el carácter y la licitud de ciertas obras ligeramente serviles o de naturaleza incierta, como la confección de rosarios, escapularios, flores artificiales, etc., se debe recurrir a la estimación común y a la costumbre de los lugares. [402]

Jenaro Bucceroni

Jenaro Bucceroni no disimula sus simpatías por San Alfonso, en el problema de las obras comunes y de naturaleza incierta y, al igual que el Santo Doctor, admite obras *intermedias* o comunes, entre las que se deben contar el caminar o viajar, la caza y la pesca y otras semejantes.

---

402 BALLERINI A., *Opus theologicum morale*, tom.2 num.717-737 pag.542-552.

Con respecto a la escritura y la transcripción, sostiene Bucceroni decididamente que son obras lícitas, aun cuando se jecutan con *afán de lucro o salario*. La imprenta, en cambio, es una obra francamente servil; sin embargo, según una opinión probable, no está prohibido ordenar *privadamente* los caracteres tipográficos. Por el contrario, no se puede permitir la disposición y ordenación de los tipos de imprenta, cuando se llevan a cabo por obreros y *en oficinas públicas*, porque la persuasión común las reputa como obras serviles. Sobre la pintura, reproduce Bucceroni las enseñanzas transmitidas por San Alfonso y otros moralistas. Así, la pintura puede probablemente considerarse como obra liberal o, cuando menos, *intermedia*, siempre que se realice sin grande aparato y trabajo. Otro tanto se debe decir del bordado y, con mayor razón, del dibujo; la escultura, en cambio, se considera ordinariamente como obra servil, al menos en virtud de la estimación común. Sobre la caza y la pesca, Bucceroni se adhiere a la opinión de no pocos moralistas, según la cual, siempre que se realicen sin grande aparato, *por pasatiempo y aun con miras lucrativas*, se pueden considerar como obras lícitas, por ser ya comunes a los señores y a los siervos; pero, si se llevan a cabo con grande aparato y fatiga, habrá que mirarlas como ilícitas y serviles [403].

Jerónimo Noldin

Jerónimo Noldin admite, con respecto a las obras comunes, el principio tradicionalmente admitido, según el cual el *finis operantis*, el cansancio o alivio y la duración de las obras, que uno realiza en días de fiesta, no influyen en su licitud ni en su carácter servil o liberal. Por lo demás, las obras comunes son siempre lícitas, con tal que sean *verdaderamente comunes*. Entre éstas hay que contar la caza y la pesca, que son ciertamente lícitas, cuando se realizan con caña o anzuelo o con pequeñas redes; pero, cuando se llevan a cabo con grande aparato y trabajo, pierden el carácter de obras comunes, y se convierten en ilícitas y serviles.

Existen además algunas obras de naturaleza *incierta*, cuya licitud y carácter servil o liberal dependen, no tanto de sus elementos intrínsecos, cuanto de la costumbre y de la apreciación común de los cristianos. Dentro de este grupo de obras deben clasificarse el dibujo, la pintura, el bordado, la escultura, la escritura a máquina,

---

403 BUCCERONI I., *Institutiones theologiae moralis*, tom.1 num.652s pag. 305s.

el arte fotográfica y tipográfica... Sobre el arte tipográfica piensa Noldin que se debe retener como arte mecánica y servil; pero admite la opinión de algunos moralistas, según los cuales la disposición y colocación de los caracteres tipográficos, si no se llevan a cabo por obreros y en oficinas públicas, pueden admitirse como obras lícitas, al igual que la transcripción, con la que guardan no poca semejanza. El arte fotográfica, a su vez se debe contar entre las obras comunes o intermedias, al menos si se realiza sin grande aparato y trabajo. La escritura a máquina es indudablemente obra lícita, puesto que la naturaleza de la escritura no cambia, al emplear diversos medios o sistemas; con todo –no podemos menos de destacarlo– Noldin cree que no es lícito escribir a máquina, cuando este ejercicio constituye *la ocupación u oficio de la semana*. Esta misma norma hay que aplicar al bordado y a la pintura, si bien ésta se puede mirar como obra liberal por su misma naturaleza, al igual que el dibujo. La escultura, en cambio, suele considerarse comúnmente como arte mecánica y servil, excepto cuando se trata de trabajo de detalle y perfección [404].

Agustín Lehmkuhl. Domingo Prümmer. Aertnis-Damen

Con muy ligeras variantes llegan a estas mismas conclusiones Agustín Lehmkuhl, Domingo Prümmer y Aertnis-Damen. De estos tres moralistas se puede afirmar que, aunque en principio niegan al *finis operantis* y demás circunstancias externas toda eficacia, para decidir del carácter servil o liberal de las obras ejecutadas en días de fiesta, en la práctica, especialmente tratándose de obras de naturaleza incierta, recurren a dichas circunstancias externas, para determinar su licitud y su carácter servil o liberal [405].

Benito Merkelbach. Genicot-Salsmans

También Benito Merkelbach y Genicot-Salsmans admiten casi todas las conclusiones de Noldin, Lehmkuhl y Prümmer. Quizá esté la divergencia más notable en que Merkelbach rechaza las

---

404 NOLDIN H., *Summa theologiae moralis*, tom.2 num.264ss pag.283ss.

405 LEHMKUHL A., *Theologia moralis*, vol.1 num.549 pag.332; PRÜMMER D., *Manuale theologiae moralis*, tom.2, Friburgi 1923, num.488ss pag 391ss; AERTNIS I.-DAMEN C., *Theologia moralis*, tom.1 num.507-510 pag.415-418.

obras *intermedias* o comunes, y en que Genicot-Salsmans las mira con escasa simpatía, porque cree que son de muy poca o nula utilidad [406].

7. Conclusión

Si desde estas alturas dirigiera ahora el lector una mirada retrospectiva, siquiera superficial, podría observar con poco esfuerzo que los partidarios del sistema de Cayetano se conservan fieles al maestro. Efectivamente, todos admiten, en general, obras comunes y todos igualmente niegan al *finis operantis* y demás circunstancias externas eficacia, para transformar las obras comunes en serviles o liberales. Pero esta fidelidad tiene mucho de aparente, porque no es difícil descubrir en el sistema de Cayetano una evolución, que no afecta a la teoría, sino más bien a las aplicaciones prácticas. Y afecta a las aplicaciones prácticas, por razón de que la mentalidad de no pocos seguidores de Cayetano ha evolucionado con respecto al *finis operantis* y a las obras comunes. De donde resulta que el concepto y la amplitud de las obras comunes ha variado notablemente, y además muchos moralistas van atribuyendo con el correr de los tiempos algún influjo, siquiera indirecto y cauteloso, al *finis operantis* sobre las obras comunes o de naturaleza incierta.

Por eso, uno cree sentir la impresión de que muchos seguidores del sistema de Cayetano andan forcejeando entre la fidelidad a Cayetano y sus principios y los propios deseos, quizá inconscientes, de desprenderse del maestro, para acomodar su sistema a las necesidades y a la mentalidad de los tiempos nuevos. Este deseo, que se adivina en muchos seguidores de Cayetano, se manifestó claramente en un pequeño grupo de moralistas, que examinaremos a continuación.

---

406 MERKELBACH B., *Summa theologiae moralis*, vol.2 num.282 pag.700; GENICOT E.-SALSMANS I., *Institutiones theologiae moralis*, vol.1 num.333 pag. 256s.

III. Hacia una nueva mentalidad

Sumario. – 1. El nuevo sistema en los siglos 16 y 17. — 2. Los seguidores de Azor en los siglos 19 y 20.

En las últimas páginas del apartado B hicimos la presentación de un pequeño grupo de moralistas que, sin coincidir con los principios de Cayetano y sus seguidores, se apartan notablemente de los principios y conclusiones de Ricardo de Middleton y demás autores medievales. Allí expusimos los principios propuestos por ese pequeño grupo de moralistas, en abstracto; ahora, en cambio, pretendemos comprobar, si en realidad dichos autores permanecen lógicos, y mantienen sus principios, al aplicarlos a los casos concretos.

1. El nuevo sistema en los siglos 16 y 17

Sumario.— Juan Azor. — Tomás Sánchez. — José Mayol.

Juan Azor

Juan Azor (1533-1603), benemérito teólogo jesuíta, profesor del antiguo Colegio Romano, merece un puesto de honor entre los moralistas de su tiempo; conocedor de las enseñanzas de los antiguos y modernos sobre el influjo del *finis operantis* y demás circunstancias externas, ha sabido apropiarse y conservar casi todo lo bueno y razonable que se encuentra en ambas corrientes opuestas. Es lástima que los moralistas posteriores no hayan examinado con más detención las enseñanzas de este gran moralista sobre las obras comunes. Modernamente, algunos Manuales de Moral han renovado la sentencia del antiguo profesor del Colegio Romano; pero lo han hecho guiados, no por las enseñanzas de este gran moralista, sino más bien por el sentido común y por los deseos razonables de reforma, que han brotado en los últimos tiempos.

Azor admite, como los moralistas de su tiempo, obras serviles, comunes y liberales; pero advierte que no es cuestión sencilla el definir y determinar las obras que pertenecen a cada uno de estos tres grupos. Entre las obras que se realizan por mediación del cuerpo, algunas son intermedias o comunes, y de sí no

están prohibidas en días de fiesta. A este grupo pertenecen, entre otras, el caminar, la escritura, la transcripción, la pintura, la caza y la pesca, y todas ellas se convierten en ilícitas y serviles, cuando se ejecutan *por oficio servil o mercenario.*

> «Alia sunt... communia liberis et servis... et haec... non sunt in die festo interdicta, nisi quando fiunt *ex officio servili et mercenario* [407].

Con estas breves y sencillas palabras, el antiguo profesor del Colegio Romano propone e inicia una nueva sentencia sobre las obras comunes, que, desgraciadamente, no encontrará simpatías entre los moralistas posteriores.

Y ante todo, las obras comunes de que habla Azor, no son intermedias en concreto; pero lo son ciertamente *en abstracto*, es decir, prescindiendo de las circunstancias externas. A idéntica conclusión se llega, examinando los casos particulares. El caminar, por ejemplo, no es de sí obra servil y, por lo mismo, es siempre obra lícita; y añade, para quienes lo consideran como servil, que es lícito, al menos en fuerza de la costumbre. Al caminar no le afectan íntimamente las circunstancias externas ni el modo servil o liberal de ejecutarlo; por eso, si el caminar es alguna vez obra ilícita, no será por su naturaleza, sino en virtud de las obras ilícitas o serviles, que le acompañan o preceden. En cambio, a la escritura, pintura y transcripción les afectan íntimamente el *finis operantis* y las demás circunstancias externas, y por eso deciden de su carácter servil o liberal. Así, la escritura y la pintura –dígase otro tanto del bordado y del dibujo–, cuando se realizan de modo liberal, es decir, para aprender o enseñar, para formarse o entretenerse, etc., son obras lícitas y liberales; pero si se ejecutan *por oficio servil o mercenario,* es decir, con miras al lucro o salario, o por ejercer el propio oficio, entonces la pintura, la escritura y la transcripción, el bordado y el dibujo adquieren el carácter de obras ilícitas y serviles. Casi idéntica actitud observa Azor con respecto a la caza y a la pesca. Efectivamente, cuando semejantes obras se ejecutan *por oficio o profesión,* cuando uno vive de ese trabajo o ejercicio, nadie negará que deben ser reputadas como serviles; en cambio, cuando se realizan *por*

---

407 AZOR I., *Institutiones morales,* part.2 libr.1 cap.27 pag.72.

pasatiempo y sin grande trabajo y fatiga, son lícitas y liberales [408].

Por consiguiente, las obras, que Azor llama comunes, no son intermedias *en concreto*, pero sí lo son *en abstracto*, es decir, prescindiendo del *finis operantis* y del modo servil o liberal de ejecutarlas. Y lo enseña claramente, sin dejar lugar a dudas, cuando afirma refiriéndose a la escritura:

> «Etiam si dum scribis ut memoriam excolas..., aut ut amicum vel alium quemlibet absentem moneas, horteris, salutes, aut tu ipse discas, servile opus non facias: scribere tamen *quaestus et lucri causa*, servile opus est; non quod opus alioqui liberale per se in servile transeat, cum sit ob lucrum, sed quod scribendi opus sit *quoddam genus, cuius sint duae species*, una operis liberalis, altera operis servilis. Scribere *causa sciendi, cognoscendi, docendi, discendi*, liberale opus est; *causa vero quaestus*, servile [409].

No existen, pues, obras intermedias *en concreto*; pero innegablemente el *finis operantis*, o mejor, *el oficio y la profesión* deciden, en último término, de la licitud y del carácter servil o liberal de las obras comunes, que *en abstracto* son neutras o intermedias.

Esta concepción del gran profesor del Colegio Romano es, si se quiere, menos jurídica y externa, menos objetiva y mecánica que la de Cayetano, Soto y Navarro; pero indudablemente es más teológica y profunda, más humana y personal y, por lo mismo, más verdadera. Efectivamente, el benemérito teólogo jesuíta, al determinar la licitud o ilicitud y el carácter servil o liberal de las obras intermedias o comunes, no sólo se fija en el trabajo material y en su efecto externo, sino también en la naturaleza íntima del esfuerzo humano, informada y transformada por el *finis operantis*. Con esta concepción el antiguo profesor del Colegio Romano viene a ofrecernos una noción de trabajo, que se acerca no poco al concepto propuesto, en general, por los sociólogos modernos [410]. Esta concepción nos parece además más conforme con el

---

408 *Op. cit.*, pag.69s.

409 Loc. cit.

410 Véase SANCHO IZQUIERDO M., *Concepto y carácter del trabajo*: Sem SocEsp 12 (1952) 47ss; MENENDEZ REIGADA A., *Discurso de clausura*: Sem SocEsp 12 (1952) 517ss; LECLERCQ J., *Leçons de droit naturel*, IV part.2, Namur-Louvain 1946, pag. 5-81.

espíritu y con la intención del precepto dominical, y nos figuramos que, si los teólogos posteriores la hubieran adoptado y desarrollado, según el ritmo requerido por la evolución social de los tiempos, hoy no sería quizá necesaria la reforma que patrocinan no pocos moralistas modernos.

Tomás Sánchez

Tomás Sánchez (1550-1610), gran moralista, contemporáneo de Azor, se acerca mucho, en el plano de los principios, a las enseñanzas del antiguo profesor del Colegio Romano; pero en la solución de los casos concretos se coloca quizá más próximo a Cayetano, Soto y Navarro.

Sánchez enseña, como Cayetano y sus seguidores, que sólo las obras serviles están prohibidas en los días de fiesta, y que el *finis operantis* no es capaz de convertir en serviles las obras comunes y liberales, ni en ilícitas o prohibidas las que son lícitas por su naturaleza o por cualquier motivo justificante. Por consiguiente, ni el *finis operantis* ni las demás circunstancias externas pueden modificar el carácter y la licitud de las obras comunes; y, siendo esto así, Sánchez se coloca en las filas de los partidarios de Cayetano frente a Azor y sus seguidores. Sin embargo, Sánchez pone intencionadamente una notable limitación al principio de Cayetano, en virtud de la cual viene a situarse de nuevo junto al antiguo profesor del Colegio Romano. Esta limitación recae precisamente sobre las obras comunes. Efectivamente, las obras comunes son lícitas en los días de fiesta, mientras no se conviertan en serviles:

> «Fas est in festis exercere illa opera, quae sunt communia servis et liberis, *dummodo sub aliqua ratione non trahantur ad servilitatem*» [411].

Veamos cuáles son esos motivos o circunstancias que convierten en serviles las obras comunes. La escritura –enseña Sánchez– supuesto que tiene siempre por fin propio e inmediato un fin espiritual, como lo es la instrucción, expresar y manifestar las ideas o sentimientos, es siempre lícita, aunque se realice *con afán de lucro o salario*. Sin embargo, existe algún motivo o circunstancia,

---

411 Sánchez Th., *Consilia seu Opuscula moralia,* tom.2 libr.5 cap.2 dub.6 num.10 pag.112.

capaz de convertir en servil la escritura y es la circunstancia de escribir *por oficio o profesión.*

> «Nota tamen quod, si quis haberet *officium* in republica faciendi has rationes [dar y tomar cuentas], *pretio sibi dato,* videtur quod iam vergeret hoc in opus servile, et sic illicitum in festis; et forsan posset idem dici de iis qui *ex officio* habent praedicta facere aut bonorum partitiones, hispanice *partidas*» [412].

La transcripción, en cambio, puede ser obra liberal y obra servil; es obra liberal, cuando *su fin propio e inmediato* es manifestar las ideas propias o ajenas, instruir, enseñar, aprender, aconsejar, etc., es decir, cuando el *fin inmediato* de la transcripción es algo espiritual; por el contrario, cuando la transcripción no persigue inmediatamente ninguno de estos fines, sino que termina en sí misma, y se realiza *por oficio o con afán de lucro o por salario,* entonces la transcripción es una obra mecánica y servil.

La pintura, por otra parte, tiene siempre en sí su razón de ser, es decir, termina en sí misma y, por lo mismo, no se deja transformar por el *finis operantis* ni por las demás circunstancias externas; por eso Sánchez la considera como obra servil e ilícita, aunque se realice *por pasatiempo o recreo.* Con todo, cree que no carece de probabilidad la opinión que enseña que la pintura es obra liberal, cuando se ejecuta *con miras recreativas* y no con afán de lucro o salario. Sobre la caza y la pesca piensa Sánchez que, al menos cuando su ejercicio no implica grande fatiga y sujeción, son *probabilius* obras lícitas, y esto, aunque se realicen *por oficio o con miras al lucro.* [413]

Las obras comunes de Sánchez son, por consiguiente, intermedias *en abstracto* y no en concreto. Efectivamente, el afirmar que una obra es común a los señores y a los siervos no excluye que la obra sea servil o liberal en concreto. Buena prueba de ello es que Sánchez, a la distancia de pocas líneas, afirma que la escritura es *común y liberal.* [414] En todas estas obras comunes el *finis operantis* no decide, en último término, de su carácter servil o liberal; pero ejerce algún influjo, y en algunos casos particulares llega a modifi-

---

412 *Op. cit,.* dub.11 num.3 pag.115.
413 *Op. cit.,* dub.6-15 pag.112-115.
414 *Op. cit.,* dub.8 num.2s pag.113.

car su misma naturaleza. La circunstancia más poderosa y eficaz es sin duda la de obrar *por oficio o profesión*. Por lo demás, aunque la limitación puesta por Sánchez al principio del *finis operantis* no resulta tan eficaz como la de Azor, no deja sin embargo de tener su mérito y significado el haber propuesto, dentro del siglo 16, que ciertas circunstancias externas pueden transformar el carácter neutro o intermedio de las obras comunes.

José Mayol

José Mayol († 1704), destacado teólogo dominico, que floreció en la segunda mitad del siglo 17, no puede disimular su disgusto y descontento con el principio mantenido por Cayetano y sus seguidores, según el cual el *finis operantis* es incapaz de transformar el carácter neutro o intermedio de las obras comunes. Pero esta actitud, que estimamos digna de alabanza, resulta de reducida eficacia, al descender a los casos concretos.

Ante todo, Mayol, siguiendo a Cayetano y al Angélico, admite obras comunes por naturaleza y obras comunes por transformación. Una nota que distingue al teólogo dominico de otros muchos moralistas en la cuestión que traemos entre manos, es que se fija bastante notablemente en el *finis praecepti*, es decir, en el impedimento que las obras crean al culto divino, para calificarlas de lícitas o ilícitas. Pero, por esta misma razón, es más difícil discernir su pensamiento concreto en relación con las obras comunes, ya que éstas pueden ser lícitas o ilícitas, en virtud del *finis praecepti* y quizá también en fuerza del *finis operantis*. Esto precisamente ocurre con la caza y la pesca, que, si se ejecutan *moderadamente y por pasatiempo*, no se consideran ilícitas ni serviles; pero lo son, cuando uno se entrega a ellas *por mucho tiempo y con grande aparato y estrépito*, ya que en estas circunstancias impiden el culto divino.

La eficacia del *finis operantis* aparece, en cambio, de modo claro y decisivo, en la escritura y transcripción, puesto que deben considerarse como ilícitas y serviles, siempre que se realicen *con afán de lucro o por conseguir un salario o jornal.* [415]

Por último cabe notar que, aunque Mayol atribuye al *finis praecepti*, es decir, al impedimento que las obras pueden acarrear al culto divino, un influjo notable sobre la licitud o ilicitud de las

---

415 MAYOL I., *Summa moralis doctrinae thomisticae circa decem praecepta decalogi, De Tertio praecepto*, quaest.un., art. 3: MIGNE J. P., *Theologiae cursus completus*, tom.14 col.286-295.

obras comunes o de naturaleza incierta, sin embargo no se puede negar que generalmente ese impedimento depende, en gran parte, de la naturaleza o carácter del *finis operantis*.

2. Los seguidores de Azor en los siglos 19 y 20

Sumario. – Emilio Berardi. — Arturo Vermeersch — Adolfo Tanquerey. Marcelino Zalba.

Después de Mayol, no hemos encontrado ningún moralista que enlace con las enseñanzas propuestas por Azor, en torno a las obras comunes, casi hasta nuestros días. Como seguidores de los principios de Azor, desde mediados del siglo 19 hasta nuestros días, podemos considerar a Berardi, a Vermeersch, a Tanquerey y a Zalba.

Emilio Berardi (1831-1916)

El único moralista partidario de Azor, a todo lo largo del siglo 19, es seguramente el canónigo Berardi. Pero Berardi, no sólo se apropió el sistema del antiguo profesor del Colegio Romano, sino que trató de ampliarlo, extendiendo el principio del *finis operantis* a ciertas obras no muy liberales o ligeramente serviles.

Por otra parte, conviene destacar la amplitud que concede Berardi al sector de las obras liberales, entre las que hay que contar la enseñanza, el estudio, la pintura, el dibujo, las danzas, la composición de la música, el bordado, la escritura, la transcripción y la ordenación de los caracteres tipográficos. Pero lo que distingue al canónigo Berardi entre sus contemporáneos es el influjo que atribuye al *finis operantis* y otras circunstancias externas sobre la licitud o ilicitud y sobre el carácter servil o liberal de las obras, ejecutadas en días de fiesta. Efectivamente, la caza y la pesca y otras ocupaciones ligeramente serviles, como la confección de rosarios y flores artificiales, deben ser tenidas como lícitas y liberales, siempre que se realicen *por un honesto pasatiempo o diversión;* pero se deberán considerar como ilícitas y serviles, cuando se ejecutan *por oficio o con miras mercenarias*, por lo menos, si la persona se ocupa en ellas durante largo tiempo y con cansancio o fatiga corporal.

> «Sic v.g. venari, piscari, flores artificiales facere, etc., *ex brevi recreatione* quidem licitum esset, sed si *modo mercenario*, (saltem si longo tempore et cum defatigatione fieret),

illicitum foret; unde dicendum quod hae circumstantiae efficere possunt, ut quaedam opera, vel prohibeantur, quamvis sint liberalia, vel ex liberalibus servilia evadant». [416]

En conclusión, se puede afirmar que el *finis operantis* y las demás circunstancias externas son capaces de decidir de la licitud o ilicitud y del carácter servil o liberal, no sólo de las obras comunes o de naturaleza dudosa, sino también de ciertas obras no muy liberales y de no pocas ligeramente serviles.

Estas apreciaciones del canónigo Berardi se nos antojan realistas, atinadas y razonables, aunque E. Jombart las considera discutibles, por hallarse en pugna con el principio del *finis operantis,* admitido casi unánimemente desde los tiempos del Cardenal Cayetano. [417]

Arturo Vermeersch (1858-1936)

Ya más próximo a nuestros días, este renombrado moralista jesuíta reproduce las enseñanzas de Azor sobre las obras comunes. Efectivamente, piensa Vermeersch que, cuando se trata de determinar la licitud o ilicitud y el carácter servil o liberal de las obras intermedias o comunes, no se debe perder de vista el *finis operantis* y las demás circunstancias externas. Así, la caza y la pesca deben considerarse como obras lícitas y liberales, cuando el cristiano se entrega a ellas por *pasatiempo o recreo,* y como ilícitas y serviles, cuando se ocupa en ellas, *laboriosamente o por oficio.*

Y, al igual que Berardi, cree que la transcripción, el bordado, el dibujo, el arte fotográfica, etc., deben considerarse como obras lícitas y liberales; en cambio, son ilícitas y serviles ciertas obras ligeras como el trazado de las líneas para la música y la escritura, la confección de rosarios, flores artificiales, etc. [418] Estas aprecia-

---

416 BERARDI AE., *Praxis confessariorum,* vol 1 num.264s pag.270ss; IDEM, *Examen confessarii et parochi seu compendium theologiae moralis et pastoralis,* vol.2 num.2837ss, Faventiae 1895, pag.307s.

417 «Depuis quelques siècles, c'est la tendance bénigne que prevaut... Mais Berardi, *en opposition con une règle generalement admise,* prétend que les oeuvres ne sont pas permises si on s'y livre *dans un but lucratif et suivant sa profession*: ainsi en jugerait le sens commun des fidèles. *Ces affirmations sont très discutables*». JOMBART E., *Le travail du dimanche*: RevCommRel 7 (1931) 31s.

418 VERMEERSCH A., *Theologiae moralis principia, responsa, consilia,* tom.3 num.798 pag.522s.

ciones del gran moralista jesuíta caben ciertamente con comodidad dentro del sistema de Cayetano y sus seguidores; pero nos extraña que a ese grupo de obras y a otras no muy liberales o ligeramente serviles no hubiera extendido Vermeersch, como lo hizo anteriormente Berardi, el principio aplicado a las obras intermedias o comunes.

Adolfo Tanquerey. Marcelino Zalba

También Adolfo Tanquerey (1854-1932) y Marcelino Zalba pueden contarse entre los partidarios de Azor. Efectivamente, a pesar de no atribuir al *finis operantis* y demás circunstancias externas ningún influjo sobre las obras que son ciertamente serviles, liberales o comunes, sin embargo, Tanquerey enseña que el carácter servil o liberal y la licitud o ilicitud de ciertas obras de *naturaleza incierta o dudosa* dependen, de modo decisivo, de las circunstancias externas. Así, la pintura, la escultura, el bordado, la pesca y otras semejantes son obras liberales, cuando se ejecutan por *pasatiempo o recreo* y no *por oficio o con afán de lucro*. [419] Y Zalba no sólo llega a estas mismas conclusiones, sino que augura, y aun da los primeros pasos hacia una moderada evolución, dentro del concepto de descanso dominical. [420]

IV. Recapitulación

Al término del recorrido histórico que acabamos de realizar, es conveniente dirigir una mirada retrospectiva, para recoger en breves puntos las conclusiones que nos brinda la historia en torno a las obras comunes.

1. Es difícil determinar el pensamiento del Angélico sobre las obras comunes. Nos inclinamos a creer que, la única vez que empleó semejante expresión, no intentó introducir el tercer tipo de obras intermedias o comunes. Tampoco es fácil determinar su pensamiento acerca del influjo del *finis operantis*, porque nunca se propuso expresamente semejante problema.

De los demás autores que florecieron, en los siglos 13, 14 y 15, puede decirse que no conocen las obras comunes.

---

419 Tanquerey A., *Synopsis theologiae moralis et pastoralis*, tom.2 num. 1039 pag.607.

420 Zalba M., *Theologiae moralis summa*, tom.1 num.2019ss pag.975-979.

2. Cayetano es el inventor de este tercer tipo de obras comunes, que son intermedias en abstracto. El *finis operis* y no el *finis operantis* es el elemento que determina el carácter neutro o intermedio de dichas obras, transformándolas, ora en serviles, ora en liberales.

Los moralistas posteriores siguen casi unánimemente a Cayetano en la admisión de obras comunes, y todos ellos niegan al *finis operantis* el poder de transformarlas en serviles o liberales.

3. Suárez, el crítico de Cayetano, niega la existencia de obras intermedias o comunes; pero admite ciertas obras *naturales*, que caen fuera del ámbito de las serviles, comunes y liberales. Por lo demás, el *finis operantis* no tiene eficacia para transformar la naturaleza de las obras, ejecutadas en días de fiesta.

La actitud de Suárez frente a las obras comunes y naturales tuvo pocos imitadores. Entre los que no admiten obras intermedias o comunes, se pueden citar Castropalao, Sporer, Genicot-Salsmans y Merkelbach.

4. El concepto de *obra común* se va adulterando con el correr del tiempo. Para Cayetano, Soto, Navarro, Azor, Sánchez, Berardi y Vermeersch las obras comunes son intermedias en abstracto y no en concreto. A partir del siglo 17, se hace impreciso. Efectivamente, no pocos moralistas admiten obras *nominalmente* comunes, que no son intermedias ni en abstracto, ni en concreto, ya que bajo semejante expresión se recogen todas las obras de naturaleza o licitud inciertas. Otros muchos moralistas admiten obras comunes intermedias en concreto y en abstracto.

5. Algo semejante ocurre con el principio del *finis operantis*. Efectivamente, desde Cayetano, casi todos los moralistas afirman que el *finis operantis* es incapaz de transformar las obras comunes en serviles o liberales; sin embargo, son numerosos los moralistas que en concreto atribuyen a las circunstancias externas, particularmente a la circunstancia de obrar *por oficio o profesión*, algún influjo, siquiera indirecto, sobre la licitud o ilicitud y sobre el carácter servil o liberal de las obras comunes o de naturaleza incierta. Este influjo lo ejercen especialmente a través de la estimación común y de la costumbre.

6. Azor, en el siglo 16, propuso el principio de que el *finis operantis* decide en último término de la licitud y del carácter de las obras comunes. Son partidarios de las enseñanzas del antiguo profesor del Colegio Romano, Sánchez, Berardi y Vermeersch.

7. Las discrepancias entre los seguidores de Azor y los partidarios de Cayetano son importantes, más en teoría, en el terreno de los principios, que en la solución de los casos concretos. Y esto se debe en gran parte a que muchos seguidores de Cayetano –como lo hemos anotado poco más arriba– atribuyen en la práctica al *finis operantis* y a otras circunstancias, por lo menos, influjo indirecto sobre el carácter y la licitud de las obras comunes y de naturaleza incierta.

8. Los últimos seguidores de Cayetano consideran como obras comunes, lícitas en concreto, además de la escritura y de la transcripción, el dibujo, el bordado, la caza y la pesca, ciertas obras ligeras, como la confección de rosarios, escapularios, flores artificiales, cuando se realizan sin grande aparato, y la pintura y escultura, cuando se trata de trabajo de detalle, al menos en aquellos lugares donde no se hallan en pugna con la estimación común y con la costumbre. Pero conviene recordar que los seguidores de Cayetano encuentran no pequeña repugnancia, para admitir la licitud de estas obras, cuando se realizan *por oficio o profesión o con miras lucrativas*, porque no pueden menos de reconocer que, en estas circunstancias, suelen considerarse comúnmente como serviles.

9. Para Azor y sus seguidores todas estas obras y otras semejantes pueden ser serviles y liberales en concreto. Son serviles, cuando se realizan *por oficio o profesión* y, en general, *con afán de lucro o salario;* y deben considerarse como liberales, cuando uno se entrega a ellas moderadamente *por diversión, por pasatiempo, para evitar la ociosidad*, etc.

De Sacra Doctrina, in 1 p., q. 1 de Domingo de Soto

Introducción y edición

de

CÁNDIDO POZO S. I.

INTRODUCCION

El nombre de Vitoria ha monopolizado excesivamente la gloria de la renovación de la Teología en Salamanca en el siglo 16. [1] Se ha olvidado demasiado, además de lo que Vitoria debe a su formación en París, lo que «coadyuvaron a su empresa otros profesores dominicos, y en primera fila el maestro parisiense Fray Domingo de Soto». [2]

---

1 Véase CARRO V. D. O. P., *El maestro Fr. Pedro de Soto O. P. y las controversias Político-Teológicas en el siglo 16.* Tomo 1: Biblioteca de Teólogos Españoles 1, Salamanca 1931, pag.11ss.

2 G. VILLOSLADA R. S. I., *La Universidad de París durante los estudios de Francisco de Vitoria O. P.:* Analecta Gregoriana 16, Romae 1938, pag.13. En las páginas siguientes, corrigiendo en esto a V. D. Carro, subraya los entronques con París del movimiento regenerador de los estudios teológicos en Salamanca.

Aunque quizás haya sido discípulo de Vitoria en París, [3] no puede llamarse a Domingo de Soto «discípulo de Vitoria» en el mismo sentido que a Cano, Mancio o Martín de Ledesma. Si en Soto se han dado inquietudes por la renovación de la Teología, semejantes a las de Vitoria, es obvio pensar, más que en un influjo directo de Vitoria sobre él, en las comunes raíces parisienses de esas inquietudes. [4]

Ya A. Lang hizo notar cómo el deseo de una reforma de la Teología se manifiesta en el prólogo de la obra de Soto *De natura et gratia*, dirigido a los Padres de Trento. [5] Más sobriedad en la especulación y un estilo más cuidado son las dos reformas fundamentales, que allí con claro espíritu humanista se postulan; falta, sin embargo, en la *Praefatio* del *De natura et gratia*, toda indicación en el sentido de una mayor insistencia en lo positivo, lo que, por el contrario, constituye una de las más urgentes exigencias en el pensamiento de Vitoria.

Es claro que las ideas de Soto sobre método, expresadas en el prólogo del *De natura et gratia*, se reducen a unas breves indicaciones. Por ello, en busca de un mayor conocimiento de su concepción del método teológico, hemos creído necesario, después de haber publicado las lecturas inéditas de Vitoria *De sacra doctrina*, [6] editar las de Soto sobre la misma materia. Tratándose de apuntes tomados en clase por sus discípulos, era conveniente, como hicimos también en el caso de Vitoria, no publicar solamente los *reportata* de un único alumno. Editamos dos redacciones diversas en columnas paralelas, para que sea posible confrontarlas y reconstruir así, del mejor modo posible, las explicaciones orales del Maes-

---

3 Véase EHRLE F. S. I., *Los manuscritos vaticanos de los teólogos salmantinos del siglo 16:* EstEcl 8 (1929) 291, quien cita los testimonios de Medina, Báñez y Quétif.

4 Es notable que sea otro teólogo de formación parisiense, LUIS DE CARVAJAL, el autor de la obra *De restituta Theologia*, Coloniae 1545, en la que alientan también deseos de una reforma de la Teología, de un marcado sabor humanista; véase BATAILLON M., *Erasme et l'Espagne*, Paris 1937 pag.545s.

5 LANG A., *Die loci theologici des Melchior Cano und die Methode des dogmatischen Beweises*. München 1925, pag.53. Véase SOTO D., *De natura et gratia*, Venetiis 1547, Praefatio, especialmente fol.3.

6 ArchTeolGran 20 (1957) 307-426.

tro. [7] Se trata de las lecturas contenidas en los Códices Ottoboniano latino 1021 y Ottoboniano latino 1042a respectivamente, correspondientes ambas al curso de 1535. [8]

Estas lecturas de Soto nos ofrecen un estadio interesante de introducción de la *Suma Teológica* como libro de texto, inferior al que representan las de Vitoria de 1539, que hemos publicado anteriormente. Y no es que en los cuatro años de diferencia entre las lecturas de Soto y las de Vitoria se haya concluído una etapa decisiva en el proceso de introducción de la *Suma* en Salamanca. Parece más bien que a Soto se exigió en la Universidad, más que a Vitoria, la fidelidad al *Estatuto* de leer el Maestro de las Sentencias [9]. Por lo demás, tal ordenación sería repetida en los *Estatutos* de 1538 con una fórmula, [10] que permite la interpretación y el modo de proceder seguido por Soto en las lecturas de 1535: breve indicación del texto del Maestro al comienzo de cada cuestión de la *Suma* y comentario de la *Suma* misma considerado como explicación y comentario del texto del Maestro de las Sentencias. [11] Posteriormente, en la reunión del claustro de 23 de mayo de 1550 se declaró que con tal procedimiento «el estatuto no se quebraba». [12]

7 Respetamos así, en lo posible, aquel horror que Soto sentía a que se le atribuyesen como suyos los *reportata* de discípulos; véase Pozo C., *La teoría del progreso dogmático en Domingo de Soto:* RevEspTeol 17 (1957) 329s.

8 La descripción de ambos manuscritos la hemos hecho en el *art. cit.:* RevEsp Teol 17 (1957) 327. Allí mismo puede verse la cuestión de cronología. De las lecturas de Soto sobre la primera parte, sólo se conserva, además de estos manuscritos, el ms. 123-1-17 de la Biblioteca de Evora; véase Stegmüller F., *Zur Gnadenlehre des spanischen Konzilstheologen Domingo de Soto:* Schreiber G., *Das Weltkonzil von Trient,* Freiburg 1951, vol.1, pag.170, en nota, donde se hace una lista de los manuscritos existentes de Soto.

9 Véase Beltrán de Heredia V. O. P., *Los manuscritos del Maestro Fray Francisco de Vitoria O. P.,* Madrid-Valencia 1928, pag.7s.

10 «Los catedráticos de Teología de prima y de vísperas lean los cuatro libros de las Sentencias, de tal manera que en principio de cada distinción suantamente [sic] declaren la sentencia del Maestro y después muevan las cuestiones que les pareciere» (tit. 18). Beltrán de Heredia V., *op. cit.,* pag.6.

11 Véase *Ott.1042a* num.1. 72; en *Ott.1021* num.1 falta la referencia al Maestro de las Sentencias, que aparece, sin embargo, en él en el num.72.

12 «Luego los dichos señores del dicho Claustro, habiéndolo oído y entendido e resçibido ansí mismo los paresceres de los señores maestros fray Melchior Cano, catredático de prima de teología, e de Juan Gil de Nava,

Los *Estatutos* de 1561 canonizarían el procedimiento, [13] si bien, por entonces, el uso debía haber ido ya más lejos hasta la supresión de la costumbre de referirse, al comienzo de cada cuestión, al texto de las *Sentencias.*

En las lecturas, que hoy publicamos, aparece Soto como maestro [14] preocupado de suscitar en sus discípulos el estudio y la re-

---

catredático de vísperas de teología e del maestro Gregorio Gallo, catredático de Biblia, e de otros señores maestros teólogos de la dicha Universidad, en que informaron al dicho Claustro que, aunque los dichos maestros Cano e Juan Gil de Nava leían a Santo Tomás, pero que primero ponían el caso del texto del Maestro de las Sentencias, e después para lo declarar leían a Santo Tomás; e lo uno e lo otro se leía de tal manera que en cada un año se leían los libros del dicho Maestro de las Sentencias; e que para la declaración del dicho Maestro, como tienen dicho, se leía a Santo Tomás, la cual lectura dijeron que era provechosa leerse desta manera a la Universidad y estudiantes de la facultad de teología. E que cerca de lo sobredicho era su parescer que el estatuto no se quebraba. Atento lo cual todo el dicho Claustro pleno dijeron que lo habían e hubieron por bueno se leyese la dicha lectura de la manera que han dicho, todavía encargándoles la observación e guarda de los estatutos desta Universidad». BELTRÁN DE HEREDIA V., *op. cit.*, pag.10.

13 «En las cátedras de Teología de prima y vísperas se han de leer los cuatro libros de las Sentencias del Maestro, como manda la constitución, desta manera: Que se lean las partes de Santo Tomás, el primer año, desde la primera cuestión de la primera parte hasta la cuestión cincuenta, de angelis: el segundo año desde la cuestión cincuenta... Los cuales dos catedráticos de prima y vísperas sean obligados en los principios de las cuestiones a leer la letra del Maestro que a ellas corresponde, declarando las conclusiones y auctoridades del Maestro y de los doctores que tratan aquella materia y en qué es comúnmente aprobado o no» (tit. 12). BELTRÁN DE HEREDIA V., *op. cit.*, pag.13.

14 Sus éxitos como profesor, aunque no han dejado un recuerdo tan brillante como los de Vitoria, fueron, sin duda, muy grandes. El mismo Soto es consciente de ello, cuando casi al comienzo de su relección de haeresi en 1539 dice: «At non iam quod vos contendam attentos facere aut benevolos. Sane qui (ni fallor) certus sum id iamdiu lectionibus frequentibus ac praelectionibus apud vos comparasse, ut quotiescumque de quaque re dicturus prodeo, vos habeam accommodatissimos». *Manuscrito de la Biblioteca del Cabildo Catedral de Palencia 13*, fol.202rv. En las lecturas, que publicamos hay varios casos característicos de la viveza de sus ejemplos, tomados de la vida real: la necesidad de un caballo para hacer un viaje a Medina del Campo o a Granada (*Ott.1042a* num.5) o la hipótesis de que Dios revelase a alguien la muerte del Rey de Francia (*Ott.1042a* num.61); este segundo ejemplo no podía menos de ser recibido con una sonrisa maliciosa por cualquier estudiante español de los tiempos de Carlos V y Francisco I.

flexión personal; no se trata de convertir al discípulo en un mero repetidor, sino de transmitirle materiales, que hagan en él posible una segunda fase de elaboración personal.[15] Así procedió Santo Tomás.[16] Quizás haya en todo ello subyacente una concepción de Santo Tomás como ideal, más en su actitud interior de búsqueda de la verdad, que en la repetición material de todas sus posiciones aun las secundarias.[17]

El autor, con quien más frecuentemente dialoga Soto en estas lecturas, es Escoto. Tampoco está ausente en ellas, ni mucho menos, la controversia con los nominalistas. Aunque se haya señalado con razón que Soto, llegado el caso, no temía seguirlos contra «omnes reales tam thomistas, quam scotistas»,[18] su juicio de los «philosophi moderni», en estas lecturas, no es precisamente favorable.[19] Entre los teólogos nominalistas, las referencias más frecuentes son a Gregorio de Rímini;[20] cita también, repetidas veces, a Marsilio de Inghen[21] y, menos frecuentemente, a Gabriel Biel.[22] Una vez respectivamente son citados Pedro Auréolo[23] y Juan Ger-

---

15. «Studentes debent imitari naturam, teste Macrobio: primo debent perlustrare dicta aliorum et postea digere[re] et convertere in suam naturam sive substantiam» *Ott.1021* num.1.

16 «Sic S. Thomas fecit, qui collegit flores aliorum et, sicut cibus in stomacho decoctus, postea quasi ex proprio produxit» *Ott.1042a* num.1. Véase el pasaje paralelo de *Ott.1021*.

17 Su filiación tomista no impide a Soto una notable libertad de espíritu frente a su misma escuela. «Ita tenent tot quot thomistae nunc vivunt. Hoc tamen est inopinabile nec indiget disputatione» *Ott.1021* num.21. «Hanc conclusionem, licet nullus thomista teneat, tamen nullo modo potest negari» *Ott.1021* num. 22. «Isti thomistae volunt defendere quod sit proprissime subalternata. [...] Sed hoc nihil est» *Ott.1021* num.25.

18 EHRLE F., *Art. cit.:* EstEcl 8 (1929) 309; Pozo C., *Art. cit.:* RevEsp Teol 17 (1957) 326s not.7.

19 A continuación de las palabras citadas en la nota 15, Soto afirma: «quod non faciunt isti philosophi moderni» (*Ott.1021* num.1); quizás sea el más amargo reproche de Soto al nominalismo: haber dejado de ser la «schola non affectata»; tal vez era ésta la nota que más le ilusionó en los años de su formación nominalista en los ambientes de Monteagudo. Pueden también recorrerse los pasajes, en que son citados autores nominalistas en estas lecturas, y que recogemos en las notas siguientes.

20 *Ott.1021* y *1042a* num.32, 43, 45, 59, 61.

21 *Ott.1021* y *1042a* num. 19, 30, 55. *Ott.1021* num. 62.

22 *Ott.1021* y *1042a* num.32, 59.

23 *Ott.1042a* num.24.

són. [24] Fuera de la escuela nominalista encontramos también una vez el nombre de Enrique de Gante [25] y de Tomás Netter. [26] Las opiniones de Durando son muy reflejamente discutidas. [27] Entre los humanistas, Soto se refiere a Marsilio Ficino, a quien dice haber leído, [28] y, desfavorablemente, a Erasmo. [29] Tampoco Lutero y la controversia luterana están ausentes de estas lecturas de Soto; [30] su fuente de información parece ser la *Confutatio assertionis lutheranae* de San Juan Fisher. [31] De la escuela tomista los autores más citados son Cayetano y Capréolo, con una clara supremacía del primero sobre el segundo. [32] Dentro de la misma escuela, se cita también y discute la opinión de Diego de Deza sobre la evidencia de la Teología. [33] La erudición de Soto y, dentro de ella, su conocimiento de la problemática de su época son, por tanto, relativamente amplios.

Soto reproduce los tres sentidos, que a la palabra Teología da Durando; [34] son los mismos tres sentidos, que más tarde repetiría

---

24 *Ott.1021* num.62.

25 *Ott.1042a* num.30.

26 *Ott.1021* num.17.

27 *Ott.1021* y *1042a* num.7s, 19, 30, 62, 65. En el último pasaje, Soto acepta los puntos de vista de Durando: véase sobre todo *Ott.1021*.

28 «Et volo notetis quod legi apud Marsilium Ficinum in libro de religione» *Ott.1042a* num.6; véase el pasaje paralelo de *Ott.1021*.

29 «Unde in hoc bene fuit condemnatum dictum Erasmi, non tanquam haereticum, sed tanquam erroneum, qui irridebat scholasticos» *Ott.1021* num.17; véase el pasaje paralelo de *Ott.1042a*.

30 «Hoc moveo propter istos lutheranos, qui nescio quid dicunt» *Ott.1042a* num.14. Véase *Ott.1021* y *1042a* num.15.

31 Véase *Ott.1021* y *1042a* num. 15.

32 El hecho es absolutamente normal. Como escribe F. Stegmüller, «donde se puso como base para la enseñanza en lugar de las sentencias de Lombardo, la Suma de Santo Tomás, pronto el influjo de Cayetano, casi por motivos externos, se llevó la palma sobre el de los comentadores de las sentencias». STEGMÜLLER F., *Francisco de Vitoria y la doctrina de la gracia en la Escuela Salmantina*, Barcelona 1934, pag.22.

33 *Ott.1021* y *1042a* num.21ss.

34 ««Durandus, q.1 prologi, art.1, dicit quod theologia accipitur tripliciter» *Ott.1042a* num.19. *Ott.1021* da una redacción abreviada. En nuestro artículo ya citado: RevEspTeol 17 (1957) 326 not.6, hemos expresado ciertas reservas sobre la rectitud de la interpretación que Soto hace del pensamiento de Durando.

Vitoria.[35] En el primer sentido es el hábito, con el que sólo o principalmente asentimos a lo que está en la Sagrada Escritura en cuanto que en ella es afirmado.[36] En el segundo es el hábito, con el que la fe y lo que está en la Sagrada Escritura son defendidos y declarados.[37] En el tercero es el hábito de aquellas cosas que se deducen de los artículos de la fe y de las afirmaciones de la Sagrada Escritura, como conclusiones de los principios.[38] Dejando a un lado la primera acepción, que es claramente impropia,[39] es interesante que también Soto conciba las acepciones segunda y tercera como Teología de los Padres y Teología escolástica respectivamente.[40]

Hemos escrito a propósito de Vitoria que la Teología de los Padres es descrita así, no sólo como más positiva, sino también como una Teología-inteligencia de la fe, mientras que la descripción de la Teología escolástica coincidiría con una Teología-ciencia de la fe.[41] Una concepción demasiado rígida de la escolástica tendría el peligro de descuidar, en aras de una exclusiva preocupación por el trabajo de deducción de conclusiones, la seriedad de la labor positiva y aun la misma inteligencia de la fe, es decir, la penetración en el dato mismo revelado. Vitoria superó el peligro postu-

---

35 ArchTeolGran 20 (1957) 316s.

36 «Uno modo pro habitu, quo solum vel principaliter assentimus his, quae in sacra scriptura sunt vel traduntur et prout in ea traduntur» *Ott.1042a* num.19.

37 «2.º modo accipitur, inquit, theologia pro habitu, quo fides et ea, quae in sacra scriptura traduntur, defenduntur et declarantur, ex quibusdam principiis nobis notioribus» Loc. cit.

38 «3.º modo accipitur theologia communiter pro habitu eorum, quae deducuntur ex articulis fidei et ex dictis sacrae scripturae, sicut conclusiones ex principiis». Loc. cit.

39 «Sed contra illos pono conclusionem quod falsum est dicere theologiam esse vel accipi pro fide». Loc. cit.

40 «Ex his sequitur differentia inter scientiam sanctorum patrum et scientiam doctorum scholasticorum, quia principale officium sanctorum patrum fuit exponere sacram scripturam et defendere illam contra incursus haereticorum, ut patet per Augustinum, Hieronymum, Gregorium, Ambrosium et alios. At officium doctorum scholasticorum principale est elicere conclusiones clariores ex articulis fidei» *Ott.1042a* num 17; véase el pasaje paralelo de *Ott.1021.*

41 ArchTeolGran 20 (1957) 317.

lando una integración de ambos tipos de Teología, integración de la Teología de los Padres y de la escolástica. [42] Soto ha seguido otro camino. Está firmemente persuadido de que sólo el tipo escolástico de Teología es Teología en sentido estricto. [43] Su mérito radica en haber mostrado que a ese tipo de Teología, aunque primariamente ciencia de la fe, no es ajeno el trabajo de inteligencia de la misma fe. El teólogo escolástico debe exponer el sentido de los principios, de los que ha de deducir las conclusiones, siempre que sea necesario. [44] Esta inteligencia de la fe, es decir, la declaración de los principios puede hacerse de diversos modos, sin que esté vedada la aclaración por ejemplos. [45] Como ya lo hacía prever el prólogo del *De natura et gratia*, no hay en Soto aquella insistencia vitoriana en la importancia de lo positivo. El mérito histórico de la obra *De locis* de Melchor Cano será, a nuestro juicio, haber dado un paso más en la línea de Soto, mostrando que la concepción escolástica de la Teología es susceptible de una enorme riqueza en lo positivo, y desarrollando toda una técnica del trabajo positivo

---

42 Véase ArchTeolGran 20 (1957) 318.

43 «Theologia est habitus conclusionum quae inferuntur per consequentias probabiles ex propositionibus sacrae scripturae. [...] 2.º dico quod bene potest expositio sanctorum etiam vocari theologia, sed largo modo» *Ott. 1042a* num. 19. «Proprie ergo theologia est, quae infertur ex propositionibus bibliae saltem per consequentiam probabilem. Et sic accipiemus inferius. Potest nihilominus non improprie theologia [dici] expositio sacrae scripturae et propositiones, quae adducuntur ad defendendum eam» *Ott. 1021* num.19.

44 «At officium doctorum scholasticorum principale est elicere conclusiones clariores ex articulis fidei et etiam declarare dubia, quae sunt in sacra scriptura, et exponere etiam illam, quando opus fuerit, et sacros doctores» *Ott.1042a* num.17; véase el pasaje paralelo de *Ott.1021*.

45 Ante todo, téngase en cuenta la expresión general empleada a propósito de la segunda acepción de la Teología según Durando: «declarantur ex quibusdam principiis nobis notioribus» *Ott.1042a* num. 19. Hablando de la Teología escolástica afirma Soto: «licet scientia non habeat probare sua principia, bene tamen exponere et declarare, sicut mathematicus declarat exemplo, quod a quolibet puncto ad quodlibet punctum lineam deducere; et eodem modo in theologia habet exponere sua principia et uti exemplis, ut declaretur Trinitas in tribus virtutibus ignis, et sacramentum Eucharistiae in speculo etc» *Ott.1021* num.63; véase pasaje paralelo de *Ott.1042a*.

al enseñar minuciosamente dónde y cómo han de buscarse los principios para la labor deductiva. [46]

Como hemos escrito en otra parte, ya en estas lecturas de 1535 hay una clara tendencia a considerar la Teología como hábito de las conclusiones probables. [47] Es ésta la primera vez en que es constatable en Soto esta tendencia, a la que permanecerá fiel en obras y lecturas posteriores, como creemos haber probado en el artículo a que nos referimos. Nada tiene de extraño que en esta primera ocasión el planteamiento no esté exento de cierta vacilación. Así en el art. 2.°, a propósito del carácter científico de la Teología, supone la existencia de conclusiones teológicas ciertas. [48] Soto pone dos hábitos distintos (en el sentido de cualidades diversas): uno para las conclusiones ciertas y otro para las probables. [49] No es claro determinar qué relación existe entre el hábito de las conclusiones ciertas y el hábito de la fe. De hecho más adelante, en el art. 5.°, considera el hábito, con que asentimos a las conclusiones teológicas ciertas, como más cierto que toda ciencia humana, «sicut fides ipsa»; [50] inmediatamente después Soto no se preocupa de probar, sino que la fe es superior a toda certeza humana, lo que sugiere que tales conclusiones por consecuencia manifiesta participan de la certeza propia de la fe.

El papel de la razón en Teología no es solamente la deducción de conclusiones. El teólogo puede probar con la razón ciertas verdades reveladas que son naturalmente conocibles. [51] En determi-

46 Para el sentido de la obra de Cano, en el aspecto a que ahora nos referimos, nos parece fundamental *De locis*, libr.12, cap.2: *Opera*, tom.2, Matriti 1791, pag.147-150.

47 Pozo C., *La teoría del progreso dogmático en Domingo de Soto*: RevEspTeol 17 (1957) 333ss.

48 Véase *Ott.1021* y *1042a* num.27.

49 «Non debet negari et in via S. Thomae quod in theologia sint habitus distincti et qualitates, quia, licet sit una ad omnes conclusiones, quibus certo assentimur, sunt tamen aliae propositiones, de quibus non habemus nisi opinionem, et tamen non est dicendum quod idem habitus inclinet ad opinionem et ad assensus certos» *Ott.1021* num.37.

50 «Habitus ipse theologiae, saltem conclusionum, quae sequuntur manifeste ex ipsis articulis fidei, est certior, sicut fides ipsa» *Ott 1021* num. 49; véase pasaje paralelo de *Ott.1042a*.

51 Soto hace suya una afirmación de Durando, a propósito de la cual se dice: «aliqui [articuli] bene possunt demonstrari, ut quod Deus est, et quod est unus etc.» *Ott.1042a* num.65.

nados casos puede también demostrar, en el más estricto sentido de la palabra, que ciertas objeciones de los gentiles no concluyen lo que pretenden. [52]

El valor que Soto atribuye al argumento patrístico. sin distinguir el caso de consentimiento unánime de los Padres. es de sola probabilidad. [53] Sin embargo, cree que se da en ellos una cierta asistencia del Espíritu Santo, que no se da en los teólogos, pero que tampoco llega a hacerlos infalibles equiparándolos al papa o al concilio. [54]

52 «Et ego tamen credo, sicut dicit Durandus, saltem quod [non] est demonstrabile de omnibus [rationibus gentilium] quod sint solubiles, nam de aliquibus bene potest demonstrari, si sunt malae consequentiae vel si sumunt aliqua manifeste falsa» *Ott.1021* num. 65. Sobre el doble modo de responder a estas objeciones de los paganos y el uso de las ciencias humanas, que para ello puede hacer el teólogo, véase el num. 65 en ambos manuscritos.

53 [Theologia utitur] «auctoritate sanctorum tamquam proprio medio, sed probabili» *Ott.1021* num.66; véase el pasaje paralelo de *Ott.1042a*.

54 En la Teología de los Padres, «est quidam concursus Spiritus Sancti cum lumine naturali, particulari modo, ad exponendum sacram scripturam. Non concurrit tamen sicut cum concilio vel papa quantum ad hoc. Tamen concurrit [magis?] quam mecum qui vos doceo» *Ott 1042a* num. 15; véase el pasaje paralelo en *Ott.1021*. Soto rechaza la existencia de un «lumen intermedium» entre la fe y la ciencia en la Teología escolástica; para terminar concediendo su existencia en la Teología de los Padres; véase: *Ott.1021* num. 30.

TEXTO DEL COMENTARIO

Códice Ottoboniano latino 1021 de la Biblioteca Apostólica Vaticana

[f. 1r] EX CODICIBUS ILLMI ET EXCELLMI DOMINI IOANNIS ANGELI DUCIS AB ALTAEMPS.

DOMINI SOTO IN PRIMAM PARTEM SANCTI THOMAE.

[f. 2r] INCIPIUNT ADNOTATIONES MAGISTRI FRATRIS DOMINICI DE SOTO IN PRIMA PARTE SANCTI THOMAE.

[1] Q. Prima.

Articulus primus.

In articulo primo quaeritur an sit necessarium, praeter physicas disciplinas, aliam doctrinam haberi.

Summa S. Thomae dividitur in prooemium et tractatum. Ista prima quaestio est prooemium quoddam ad totam summam.

Est tamen notandum quod studentes debent imitari natu-

Códice Ottoboniano latino 1042a de la Biblioteca Apostólica Vaticana

EX CODICIBUS ILLMI ET EXCELLMI DOMINI IOANNIS ANGELI DUCIS AB ALTAEMPS.

DOMINICI DE SOTO SUPER PRIMAM PARTEM SANCTI THOMAE.

[f. 1r] INCIPIT PRIMA PARS BEATI THOMAE, QUAM LEGIT PR. FR. DOMINICUS DE SOTO MAGISTER, ANNO QUO INCEPI EGO AUDIRE THEOLOGIAM MILLESIMO QUINGENTESIMO 5.° [a]. IN NOMINE DOMINI NOSTRI IESUCHRISTI, CUI LAUS ET IMPERIUM IN SEMPITERNUM. AMEN.

[1] Q. 1.ª

Art. 1. De necessitate Sacrae Doctrinae.

Magister dividit totam partem in duas partes, scilicet, in prooemium et tractatum, quas legemus Deo duce, licet non particulatim exponamus om-

a Esta fecha debe corregirse; cfr. STEGMÜLLER F., *Zur Literargeschichte der Salmantizenser Schule*: TheolRev 29 (1930) 58.

ram, teste Macrobio: primo debent perlustrare dicta aliorum et postea digere[re] et convertere in suam naturam sive substantiam; quod non faciunt isti philosophi moderni. S. Thomas in aliis suis operibus collegit dicta sive flores aliorum, quae postea digesta et in suam naturam conversa, istam ex illis conflavit partem. Dico hoc ut, si aliquando illa quae alibi dixerit [non teneantur], non sit vobis mirum.

nia quae in ea sunt [b]. Exponemus ergo S. Thomam et Magistrum. Et prooemium dividitur in 3 partes: in prima parte reddit discipulos benevolos, scilicet, ponendo causas, quae movent ipsum ad scribendum et quae retrahunt ipsum. Prima causa, quae movet, est ut aliquid poneret in *gazophylacio* [c] Dei. 2.ª est praemium, quod Deus promittit. 3.ª utilitas proximorum. Aliae 3 sunt, quae retrahunt ipsum: prima est lingua detrahentium; 2.ª est penuria ingenii sui; 3.ª est [d]. Deinde ponit causam materialem et formalem et instrumentalem. Et sic tria facit in hoc prooemio: primo reddit discipulos benevolos, 2.º dociles, 3.º attentos.

Circa S. Thomam volo vos admonere quod summa S. Thomae est ultimum testamentum et voluntas ipsius, ut saepe memini me dixisse. Et sic, ut Macrobius dicit, debemus esse ut apes, quae extrahunt flores et quae sunt necessaria; sic nobis faciendum est: debemus extrahere flores librorum, quae vera sunt, et memoriter retinere. Et ponit aliud exemplum: sicut facit stomachus, qui, suscepto cibo, retinet necessarium ad nutritionem, superfluum autem reiicit. Sic S. Thomas fecit, qui collegit flores aliorum et, sicut cibus in stomacho decoctus, postea quasi ex proprio produxit. Hoc dixi, ut si forte aliquando invenerimus alio in loco S. Thomam aliud dicere, quam in summa dicat, sciatis

---

b Ms: particulatim (tachado).
c Ms: gazoficulatio
d Ms. deja espacio en blanco.

hoc esse tenendum et non illud, nisi conveniat.

[2] In ista ergo quaestione prima intendit tradere notitiam, scilicet, quae [a] scientia sit theologia, an practica vel speculativa. Dicit et quod, quando sunt quaestiones de aliqua re, prima quaestio est an talis res sit, nam de re, quae non est, non est scientia. Est notandum etiam quod in rebus ordinatis nihil est superfluum et ideo in rebus ordinatis idem est quaerere an sit et an sit verum illud esse.

Quaeritur ergo an sit necessarium praeter alias physicas disciplinas aliam doctrinam haberi. In ista quaestione sunt tres termini notandi.

[2] Sic ergo in primo articulo quaerit: art. 1, utrum praeter physicas disciplinas necessaria sit alia scientia. Pro *huius* [e] articuli declaratione, notandum quod 3 [res] sunt causae, scilicet, an sit, quid sit et propter quod sit. Quaestio modo est an sit; quia, si non est, non potest esse scientia de illo, ut Aristoteles dicit lib. posteriorum. Et ideo S. Thomas quaerit an sit.

[3] In proposito idem est scientia physica et naturalis. Potest aliqua scientia dici naturalis, videlicet ex parte obiecti, quae tractat de rebus sensibilibus. Aristoteles 6 Metaph., tex 2, distinguit scientia[m] naturalem a metaphysica et a mathematica; naturalis enim scientia est quae tractat de rebus quae non abstrahunt a materia sensibili · mathematica autem abstrahit a materia sensibili, non autem a materia intelligibili, puta de quantitate, quae cognoscitur per intellectum solum quod est in materia sensibili, quod non potest per sensum cognosci; *metaphysica* [b] autem tractat de rebus quae non inveniuntur in materia. Isto modo capitur scientia naturalis et sit non ca-

[3] [f. 1v] 2.° est notandum pro declaratione tituli quaestionis quod multipliciter dicitur aliqua scientia naturalis. Uno modo, quia tractat de rebus sensibilibus et sic Aristoteles 6 Metaph. tex 2, dicit quod scientia naturalis est quae tractat de materia sensibili, quae vocatur physica non abstrahendo a materia sensibili; metaphysica, quae abstrahit et a sensibili et ab intelligibili materia; mathematica vero abstrahit a materia sensibili, sed non ab intelligibili. Alio modo capitur scientia naturalis, id est, quae naturali lumine acquiri potest.

3.° est notandum, ex Aristotele 5 Metaph. tex 6, quod necessarium [f] dicitur dupliciter. Uno modo absolute et vocatur

a Ms: sit (tachado).
b Ms: mathematica

e Ms: hoc
f Ms. una palabra tachada.

pitur hic. Capitur autem scientia naturalis alio modo ex parte causae, scilicet, illae sunt naturales, quae possunt lumine naturali acquiri; et sic sensus quaestionis est [f. 2v] an, praeter scientias naturales, quae possunt acquiri lumine naturali sit necesse ponere aliam cognitionem.

2.° est notandum ex Aristotele 5 [c] Metaph. tex 6 quod necessarium sumitur dupliciter. Uno modo absolute et est illud quod ratione causae intrinsecae est necessarium, sive illa causa sit materia sive forma; ut dicimus quod animal necessario est corruptibile ratione materiae, dicimus quod animal necessario est sensibile ratione formae. Alio modo dicitur necessarium ab extrinseco sive a causa efficienti et illud vocatur violentum ut impulsus lapidis sursum: est necessarius ille motus, id est, violentus. Alio modo dicitur necessarium ad finem, ut cibus est necessarius ad vitam: et isto modo capitur hic necessarium, scilicet, ad consequendum finem suum.

3.° est notandum ly doctrina: quod non quaerimus in particulari de fide vel de aliqua cognitione in particulari, sed absolute de cognitione.

[4] 4.° notandum ex S. Thoma in primo contra Gentiles capite 3.°, ubi dicit quod duo sunt genera rerum quae possumus scire de Deo: quaedam sunt quae excedunt naturale lumen hominis, ut quod est trinus et unus; alia sunt quae

c Ms: 2.°

necessarium absolute, quia est necessarium ratione causae intrinsecae, sicut quando dicitis quod animal est necessario substantia vel mortale, hoc est ratione materiae. Alio modo dicitur necessarium ratione causae extrinsecae et, si est ratione agentis, vocatur violentum. Si autem dicunt necessarium ratione finis, sicut si dicatur quod homini ad consecutionem beatitudinis necessaria est alia scientia praeter physicas disciplinas, dicitur necessarium ab extrinseco; et hoc modo quaerit S. Thomas quando in articulo quaerit utrum necessaria sit theologia praeter etc., id est, utrum necessaria sit homini ab beatitudinem consequendam scientia revelata.

[4] 4.° notandum quod secundum S. Thomam primo contra [Gentiles] cap. 3, aliqua sunt de Deo quae excedunt lumen naturale nostrum, ut quod sit Trinitas, quod Deus sit mortuus, quod factus sit caro et huiusmodi; omnia ista excedunt lumen naturale nostrum. Et alia sunt in Deo quae lumi-

possunt naturali lumine cognosci, ut quod sit Deus.

[5] Istis suppositis, respondetur ad quaestionem per duas conclusiones: prima est quod necessaria fuit ad salutem hominis aliqua doctrina revelata; [2.ª] et quantum ad illa quae possunt naturali lumine cognosci, ut quod sit Deus etc.

Et est notandum quod necessarium ad finem subdividitur ab Aristotele loco citato: quoddam est necessarium simpliciter, scilicet, sine quo non potest acquiri finis, ut cibus ad vitam; alio modo potest sumi necessarium ad finem, non absolute, sed ad bene esse, ut medicina ad sanitatem vel navigatio ad congregandas divitias. [Prima] conclusio S. Thomae intelligitur de necessitate [d] ad finem primo modo; 2.ª vero intelligitur de necessitate secundum quid, id est, est aliqua doctrina utilis homini ad consequendum suum finem.

d Ms: primo modo seu (tachado).

ne naturali possunt deprchendi, ut quod Deus sit prima causa, quod sit [g] Deus et quod sit Deus unus et huiusmodi et quod sit infinitae virtutis etc.

[5] His notatis, respondet S. Thomas ad quaestionem articuli, quando quaerit etc, ut est in articulo, et respondet per duas conclusiones: 1.ª conclusio est quod necessaria fuit ad salutem aliqua doctrina revelata quantum ad illa, quae naturaliter non possumus de Deo cognoscere. 2.ª conclusio: necessarium fuit homini aliqua doctrina revelata etiam quantum ad ea quae naturali [f.2r] lumine poterat cognoscere, puta quantum ad hoc quod sit Deus et quod sit unus etc.

Et notandum adhuc quod necessarium ad finem subdistinguitur ab Aristotele in loco supra citato, quia quoddam est necessarium ad finem simpliciter, sine quo non possumus consequi finem; aliud est necessarium non simpliciter, sed ex suppositione, sine quo non ita bene consequitur finis, sicut equus ad ambulandum iter, puta ad eundum Metinam, Illiberos, etc. Exemplum primi est cibus ad vitam transigendam, navis ad transfretandum, etc. Prima conclusio S. Thomae intelligitur de necessitate etc. primo modo, id est, quod doctrina supernaturalis fuit necessaria simpliciter ad consequendum finem ultimum. 2.ª conclusio intelligitur de necessitate 2.º modo, id est, ad melius consequendum finem.

g Ms: unus (tachado).

[6] Probatur conclusio prima, quia homo ordinatur in Deum tamquam in finem; ergo necesse habet cognoscere Deum, ut dirigat in illum suas operationes; ergo. Nemo enim potest cognoscere Deum quantum ad illas perfectiones, etc.

2.ª conclusio probatur: necessarium erat homini, quae possunt naturaliter cognosci, in brevi tempore et quod omnes illa cognoscerent [f. 3r] et sine errore, quia a principio vitae suae deberet dirigere in Deum operationes suas; sed talis cognitio non potest esse nisi in longo tempore et sine *multis erroribus* [e] nec omnes possunt illa cognoscere; ergo necessaria erat aliqua [f] revelatio.

Confirmat [g] S. Thomas suam sententiam auctoritate, scilicet, quod sit aliqua scientia revelata,Matthaei [11, 27] [h] , nemo novit Patrem nisi Filius et cui Filius voluerit revelare, et Iohannis primo, [18] et aliae quam plurimae auctoritates; et Marsilii *Ficini* [i] in libro de Religione: dicit quod sicut non potest videri Sol nisi suo lumine, ita nec Deus.

Scotus in prologo quaestione prima tenet conclusionem S. Thomae, quam et tenent omnes doctores. Probat quoque illam multis rationibus. Inter alias proponit istam S. Thomae. Et in illa minori, scilicet, quod naturaliter non possumus cognoscere Deum, concedit, scilicet,

e Ms: multos errores
f Ms: scientia (tachado).
g Ms: affirmat
h Ms: 6
i Ms: Fiscinii

[6] Probatur prima conclusio, quia alias, si non cognosceremus finem, quomodo possemus dirigere operationes nostras in ipsum? Cum ergo homo ordinetur ad Deum tamquam ad finem suum supernaturalem et cognitio nostra naturalis non sufficiebat ad pertingendum [ad] ultimum finem, ergo necessaria fuit alia cognitio, quae nos dirigeret in ipsum tamquam in finem nostrum.

2.ª conclusio patet, quia necessarium erat homini illa, quae erant de Deo naturaliter cognoscenda, in brevi et sine errore; sed talis cognitio non poterat per solum lumen naturale; ergo. Patet minor, quia indigebat magno *decursu* [h] temporis et cum hoc toto adhuc non poterat nisi per multos errores et magna cum difficultate, ut patet ex multis philosophis, qui in tot errores incidere, etiam homines magni ingenii; ergo signum est quod etiam, praeter scientiam primo modo, necessaria fuit alia scientia revelata ad melius finem consequendum.

Confirmat S. Thomas suas conclusiones ex auctoritate Pauli, 2 Timoth. 3. [16] [f. 2v], omnis doctrina divinitus inspirata etc. et Matth. [11, 27] [i] nemo novit Patrem nisi etc. et Iohan. 1, [18], Deum nemo vidit unquam, Unigenitus, qui est in sinu Patris, ipse enarravit. Et volo notetis quod legi apud Marsilium Ficinum [j] in

h Ms: discursu
i Ms: 5
j Ms: quod (tachado).

videre illum adaequate. Ratio tamen illius est non quod Deus sit finis supernaturalis, quia non est nisi naturalis, sed non possumus illum cognoscere, quia non cognoscimus animam nostram; si enim possemus illam cognoscere, possemus, dicit, et Deum. Dominus Caietanus dicit quod ratio [est] quia Deus est noster finis supernaturalis; et hoc putat esse *doctrinam* [j] S. Thomae.

libro [k] de religione; dicit quod Deus lumine suo particulari, id est, Sol non cognoscitur, nisi suo lumine manifestet seipsum.

Et Scotus in 1 Sent. in prologo tenet eamdem conclusionem cum S. Thoma, scilicet, quod necessaria est aliqua scientia revelata. Et adducit plurimas rationes, sed specialiter rationem istam S. Thomae tamquam potissimam. Videte vos illam: quia Deum non possumus cognoscere cognitione abstractiva adaequate. Ratio est, quia Deus est finis naturalis noster, licet non possimus naturaliter cognoscere illum. Quare hoc? Dicit ipse: quia non possumus cognoscere animam nostram. Ratio ista non placet Caietano, sed dicit quod ratio est quia Deus est finis supernaturalis noster, et ideo non possumus cognoscere illum ex viribus nostris.

[7] Est ergo dubium an Deus sit noster finis naturalis vel supernaturalis. Et non est quaestio de Deo quomodocumque attingibili, isto enim modo non est dubium quin sit finis naturalis; Deus enim attingibilis per similitudinem est finis naturalis, id est, omnis creatura mundi habet naturalem inclinationem assimilari Deo in aliqua perfectione et sic est naturalis finis. Dubium ergo est an Deus cognoscibilis per visionem intuitive sit finis naturalis hominis, id est, an sit in homine naturale desiderium videndi

[7] Ex quo sit prima quaestio: utrum Deus sit finis supernaturalis noster an non? Non volo dicere utrum [l] creatura appetat Deum similitudine aliqua naturali, quia hoc verum est; sed quaerimus utrum Deus intuitive [m] ab homine cognoscibilis sit finis naturalis hominis et non solum assimilari Deo quomodocumque, sed utrum homo Deum videre possit intuitive. Et Scotus dicit quod finis naturalis hominis est videre Deum.

Est primo notandum quod

j Lectura difícil; suplimos en cuanto al sentido.

k Ms. una palabra tachada.
l Ms: Deus (tachado).
m Ms. una palabra tachada.

Deum clare, sicut lapis appetit centrum [k].

Sed adhuc hoc potest facere duplicem sensum. Unus: utrum Deus consideratus sub ratione universali boni, id est, in quantum est quoddam bonum naturaliter appetatur; et in [hoc] sensu non est dubium quin sit [l] finis noster naturalis, nam homo naturaliter appetit suam perfectionem, sicut quaelibet res mundi, sub ratione communi. Sed dubium est [f. 3v] utrum sub ratione particularis boni, id est, hoc bonum, quod est videre Deum, sit finis naturalis.

Ex utraque parte militant argumenta. Scotus in prologo q. prima respondet affirmative, secundum quod illo modo consideratus est finis naturalis noster. Sed in 4, d. 49, q. 9 [m], dicit clarius; ait enim quod appetitus hominis accipitur dupliciter: uno modo, [pro] appetitu naturali et isto modo non est actus elicitus, sed est potentia, quae inclinat in suam perfectionem; alio modo accipitur pro actu elicito voluntatis sive appetitus sensitivi. Tunc ponit conclusionem: voluntas per appetitum naturalem necessario et summe appetit beatitudinem etiam in particulari. Et probat illam, quia unaquaeque res appetit suam perfectionem; et summa perfectio hominis est illa. Sed de appetitu libero dicitur appetere Deum potest esse dupliciter: uno modo sub ratione communi boni et sub ratione particulari[s] boni.

Et ut dicamus et respondeamus ad quaestionem supra positam posuimus opinionem Scoti in prologo Sententiarum. Sed in 4.° dist.49, q.9 dicit quod appetitus hominis accipitur dupliciter: uno modo pro appetitu naturali et hic non est actus elicitus, sed est ipsa potentia per modum habitus; aliud est appetitus naturalis hominis, qui est actus elicitus et est desiderium hominis. Tunc ponit primam conclusionem: quod homo appetitu naturali primo modo [f. 3r] summe appetit suam beatitudinem et[iam] in particulari. 2.ª conclusio eius est quod appetitu tamen elicito non naturaliter neque necessario, sed libere appetit suam beatitudinem. Eadem est sententia Durandi in 4, dist.49, q.8; probat quia unumquodque ens naturaliter appetit suam perfectionem; perfectio autem hominis consistit in visione Dei; ergo.

Caietanus dicit hic oppositum, puta quod Deus sic cognitus, id est, intuitive non est finis hominis naturalis; et postea dicit quod non appetit homo illam beatitudinem in particulari. Tamen inferius declarat se magis in q.12, art.1, et ponit distinctionem; dicit quod homo potest considerari dupliciter: uno modo absolute in suis naturalibus et tunc non appetit in particulari appetitu naturali suam beatitudinem, id est, fi-

k Ms: Scotus illo loco dicit quod isto modo Deus est naturalis finis, licet non possimus attingere illum naturaliter: Dominus Caietanus tenet oppositum (tachado).

l Ms: obiectum (tachado).

m Ms: d.4, q.99

cit quod non omnes necessario appetunt illam. Idem tenet Durandus 4, d.49, q.8 et eadem ratione probat.

Caietanus hic absolute dicit quod duo: primum quod ille finis non est naturalis [nobis], sed supernaturalis; et postea in solutione ad 2um Scoti dicit quod non appetimus ipsum naturaliter; sed infra q.12, art.1, clarius se exponit per distinctionem, quia homo potest *considerari* [n] dupliciter: uno modo absolute in suis naturalibus et sic dicit quod non appetit naturaliter beatitudinem illam, quia est supernaturalis; 2.° modo potest considerari cum cognitione fidei et tunc dicit quod, sumpta tali cognitione, naturaliter appetit beatitudinem. Sed non respondet utrum absolute dicendum sit quod naturaliter appetimus illam beatitudinem.

[8] Nos autem, antequam [ñ] argumenta proponamus, respondemus per aliquas propositiones.

Prima: homo naturaliter appetit beatitudinem illam in particulari, loquendo de appetitu, qui non est actus elicitus, sicut dicit Scotus et Durandus. Et ista non potest negari et est, ut credo, propositio S. Thomae in ista prima parte, q.12, art.1 et 1-2, q.3, art.8. Et probatur, sicut ipse probat illic: homo [o] habet naturale desiderium cognoscendi causam cognito effectu, ut cognita eclipsi habet de-

n Ms: considerare
ñ Ms: respondeamus ad (tachado).
o Ms: naturaliter (tachado).

nem suum illum, qui est Deus; alio modo potest homo considerari cum cognitione supernaturali et hoc modo naturaliter appetit suam beatitudinem. Idem omnino repetit S. Thomas 1-2, q.3, art.8.

[8] Ecce opiniones istorum doctorum. Sed nos, prius dicemus intentionem nostram, quam faciamus argumenta in contrarium; et pono propositiones.

Sit prima propositio: homo absolute naturaliter appetit illam beatitudinem. Propositio est ab omnibus *concedenda* [n] loquendo de appetitu et desiderio, ut loquitur Scotus et Durandus. Itaque hoc modo propositio Scoti est vera. Et imprimis credo quod sit opinio S. Thomae in ista prima parte q. 12, art.1, et 1 - 2, q.3, art.8, *scilicet* [?], quod homo habet naturale desiderium in

n Ms: concedendum

siderium cognoscendi causam eclipsi[s]; sed homo videt coelos et alios effectus Dei; ergo naturale desiderium habet cognoscendi illum.

Sed dicetis vos, ut dicit illic Caietanus, quod cognito effectu solum est desiderium cognoscendi causam in quantum est causa, non tamen [p] cognoscendi quidditatem, ut cognita eclipsi cognos[f.4r]cendi quomodo fiat eclipsis. Quare, non sequitur quod sit naturale desiderium videndi Deum. Et ideo dicit Caietanus quod S. Thomas loquitur de homine cum cognitione fidei, qui, cum cognoscat effectus supernaturales, appetit videre causam supernaturalem; sed tamen homo cum cognitione naturali non appeteret cognoscere de Deo nisi quomodo est causa.

Sed S. Thomas absolute loquitur de homine et facit mentionem de homine in suis naturalibus et de illo dicit quod habet naturale desiderium videndi Deum. Et ita est quod cognitis effect[ib]us nunquam desiderium quiescit, quousque cognos[cimus] causam perfectiori modo quo possumus cognoscere, id est, ad cognoscendum Deum de causa quid est, ut expresse dicit S. Thomas 1-2, q.3, art.8. Et improprie vocatur appetitus [super?] naturalis, qui non accipitur in *statu* [q] supernaturali. Et confirmatur. naturale desiderium nunquam quiescit nisi viso Deo, iuxta illud Augustini, primo libro Con- particulari ad beatitudinem. Et probatur hoc, quia homo habet naturale desiderium cognoscendi causam cognito effectu; sed homo videt multos effectus Dei; ergo naturaliter desiderat videre causam istorum effectuum, quia inde provenit admiratio, cognita eclipsi, cognoscere causam illius.

Sed contra hoc poteritis dicere, sicut dicit illic Caietanus; puta distinguit quod sit naturale desiderium cognoscendi causam, scilicet, ut est causa ipsius effectus et hoc modo verum est; et alio modo cognoscendi quidditatem causae illius effectus et cognoscendi intuitive causam illius effectus et hoc modo est *negandum* [?]. Et sic dicit quod homo naturaliter in puris naturalibus appetit vi[f. 3v]dere causam eo modo quo causa est, sed cum lumine fidei appetit videre etiam eo modo quo causa est supernaturalis finis eius et ita glossat S. Thomam.

Sed haec glossa non videtur vera. Destruit textum (hoc modo dicere), quia experientia constat, quando quisque videt effectum, appetit videre et cognoscere causam perfectissimo modo quo potest et cognoscere quidditatem eius simpliciter. Hoc quilibet in se experitur. Ergo non est illo modo, quo Caietanus dicit: quod cum lumine fidei etc. Et quod hoc sit ex mente S. Thomae patet clare intuenti 1-2, q.3, art.8. Et hoc modo, si vultis, poteritis formare argumentum: quia ho-

p Ms: non tamen (repetido y tachado).
q Ms: statum

fessionum, capite primo: fecisti nos, Deus, ad te et inquietum est cor nostrum, donec quiescat in te; ergo.

mo non potest quiescere; vel sic: quia homo naturaliter appetit pervenire ad ultimum finem suum; sed iste est Deus; ergo naturaliter etc. Antecedens patet per Augustinum lib. 1 Conf.: fecisti nos Domine ad te et inquietum est cor nostrum donec perveniat ad te.

[9] Item probatur auctoritate Augustini, in libro de praedestinatione sanctorum: perinde posse habere fidem, sicut posse habere charitatem, natura est hominum, sed habere fidem, sicut habere charitatem, gratia est fidelium. Nec valet solutio Caietani, scilicet, quod intelligitur quod natura hominum solum est subiectum ad gratiam, non tamen quod [r] ⌜sit⌝ ei naturalis potentia, nam profecto non dicitur naturale esse homini posse habere gratiam per hoc solum quod possit illam recipere. Cum ergo dicit Augustinus, natura est hominis posse, clare affirmat quod est aliqua potentia sive naturalis inclinatio [hominis] ad fidem et per consequens ad visionem. Verum est tamen quod illa auctoritas non recipitur illic, sed est in de vera innocentia cap. 318 [s]. Nec habet illo modo, sed sic: posse habere fidem, sicut posse habere charitatem, non est natura hominum. Sed est alia auctoritas

r Ms: est (tachado).
s Ms: 215. Se trata del *Liber sententiarum ex operibus S. Augustini delibatarum* de S. Próspero de Aquitania, la primera de las cuales explica «Quae sit vera innocentia»; el pasaje aludido se encuentra en PL 51, 476.

[9] Et probatur etiam auctoritate eiusdem, lib. de praedestinatione sanctorum, ubi c.4 dicit quod posse habere fidem et charitatem naturae et hominis est, sed habere *gratia* [ñ] est fidelium. Et est haec auctoritas lib. de vera innocentia c.318 [o], ubi dicit Augustinus contrarium [p]: posse habere fidem, sicut habere charitatem non est naturae hominum, sed habere est fidelium. Et, si in ista auctoritate est ly non, facit pro Caietano; si autem non habeat ly non, facit pro nobis auctoritas ista. Contra dicit Caietanus quod illud quod dicit auctoritas, scilicet, habere fidem est naturae hominum, id est, habet capacitatem recipiendi. Sed haec glossa est tortuosa, quia posse habere non dicitur natura. Praeterea quia 15 [q] lib. de Trinitate dicit Augustinus c.24: si quis diceret mentem suam esse speculum Trinitatis, fortasse et illud cuius est speculum posset sentire; ubi insinuat quod homo naturaliter desiderat et ap-

ñ Ms: gratiam
o Ms: 319. Véase la nota correspondiente de Ott. 1021.
p Ms. una palabra ilegible.
q Ms: 20

15 de Trinitate cap.24: si quis sciret mentem suam esse speculum Trinitatis, fortassis et *eum* [t] cuius est speculum, per hoc utcumque videndum esse *sentiret* [u]. Et confirmat hoc: homo factus est ad imaginem et similitudinem Dei; et esse factum ad imaginem Dei est esse capacem videndi Deum; ergo habet naturale desiderium videndi Deum. Item S. Thomas, in prologo primi Sententiarum, ante litteram Magistri, dicit [f.4v] quod Deus tunc disponit omnia suaviter, quando unumquodque in suo fine, quem naturaliter desiderat, collocatum est; et hoc pertinet ad Filium Dei, ut nos collocet in nostra beatitudine, cum quo modo dicit quod naturaliter illam desideramus.

4.° arguitur, quia omnis res appetit suam ultimam perfectionem; quare ergo homo privabitur isto appetitu? Et confirmatur, quia, ut diximus, homo appetit in communi suam perfectionem; sed illa non consistit realiter nisi in illa visione; [ergo] naturaliter appetit illam. Et confirmatur, quia omnes homines, visa pulchritudine coeli, appetunt videre causam tantae pulchritudinis nec satiarentur, si aliter cognoscerent quam videndo; ergo tale desiderium est naturale.

[10] 2.ª propositio est: voluntas non potest elicere actum appetendi naturaliter [beatitudinem perfectam]. Hanc omnes concedunt, quia non potest eli-

t Ms: cum
u Ms: sentirent

petit videre illum ultimum finem.

Praeterea 3.° probatur conclusio quod homo habeat naturale desiderium ad suam beatitudinem, quia omnis creatura habet [f.4r] naturale desiderium ad suam ultimam perfectionem; ergo multo magis homo. Quare ergo frustrabitur homo a suo desiderio? 4.°, quia omnes homines videntes coelum et istos effectus a Deo productos appetunt videre causam illorum; ergo postquam est generalis, iste appetitus naturalis est, quia hoc modo probamus etiam quod aliquid sit naturale.

[10] 2.ª propositio: voluntas hominis non potest elicere actum appetendi beatitudinem in particulari naturaliter nec habere talem actum. Ista propositio ab omnibus conceditur, sed probo illam, quia voluntas non potest appetere nisi illud

cere actum, nisi cognito obiecto; sed naturaliter non potest cognoscere Deum [v] sub illa ratione; ergo.

Sed tunc est dubium utrum talis actus appetendi elicitus debeat dici naturalis, nam, si dicatur naturalis, quia naturaliter elicitus, non est naturalis, sed, si dicatur naturalis, quia naturali inclinatione procedit, est naturalis.

Disputatio est de nomine, sed ego mallem dicere quod est naturalis. Et hoc est conformius S. Thomae, nam dicit 1-2, q.10, art.1, quod voluntas tria vult naturaliter, scilicet, bonum in communi et finem ultimum et quae conveniunt naturae volentis; ubi in 2.º membro intelligit quod Deum visum [x] clare naturaliter amamus, licet ille amor praesupponat visionem supernaturalem. Et supra dicit quod ad exercitium illius actus necessitatur a Deo tamquam a datore naturae. Et confirmatur, ut dicit Scotus, in prologo, quia potentia in ordine ad actum, quem elicit, non proprie dicitur supernaturalis; nam, si illum elicit ex inclinatione sua est naturalis, ut descensus lapidis; si autem repugnat, est violentus, ut ascensus; si nec inclinatur nec repugnat, est neutralis; unde improprie dicitur potentiam supernaturaliter elicere actum; sed agens respectu potentiae passivae dicitur bene supernaturalis, ut mortuus supernaturaliter resuscitat et illa potentia est oboedientialis et sic, cum homo, supposita cognoscit quod cognoscit, sed non potest naturaliter cognoscere beatitudinem; ergo nec appetere; dico in particulari.

Sed est dubium circa hoc: utrum homo appetitu elicito dicatur appetere naturaliter; vel dico sic: utrum beati in patria dicantur appetere et amare naturaliter Deum.

Ad hoc dico primo quod [r] est disputatio de nomine. Sed dico 2.º quod ego mallem dicere quod beatus naturaliter appetit et amat Deum actu elicito. Et ratio est, quia ille amor elicitus a voluntate, si vocatis actum illum elicitum a voluntate, quia est a sola voluntate, sic dico quod non est actus naturalis, quia principaliter a Deo productus; sed vocatur naturalis, quia elicitur ex naturali desiderio videndi Deum. Et hoc modo vocamus illum actum naturalem. Et sic dico ad dubium [s] quod beatus naturaliter appetit videre Deum, quia habet naturale desiderium eum videndi et actu elicito eum videt. Et haec est opinio S. Thomae 1-2, q.10, [art.] 1, ubi dicit quod voluntas tria vult naturaliter: primum est beatitudinem in communi; 2um est ultimum finem et 3um est conservationem sui. Et sic dicit quod illa dilectio in beatis est a Deo dante naturam inclinantem ad dilectionem Dei et, licet illa dilectio non possit naturaliter haberi, vocatur [t] [f.4v] tamen appetitus natura-

v Ms: una palabra tachada.
x Ms: naturaliter (tachado).

r Ms. una palabra ilegible.
s Ms: dico (tachado).
t Ms: tamen naturalis (tachado).

nitione supernaturali, ex sua inclinatione appetat Deum, videtur quod ille actus voluntatis sit naturalis.

[11] Sunt tamen argumenta contra hoc.

Appetitus naturalis est cui correspondet [f.5r] potentia activa naturalis vel qui naturaliter potest exire in actum, sicut ignis naturaliter appetit calefacere et planta ferre fructus, quia naturaliter potest facere; sed homo non potest exire in actum naturaliter; ergo non appetit naturaliter.

Et confirmatur: est mera gratia quod homo videat Deum; ergo non habet ad hoc naturalem inclinationem. Probatur consequentia, quia respectu eorum, quae homo appetit naturaliter, non dicitur per gratiam facere, ut, si est homo, non est gratia quod videat et intelligat.

Ad argumentum negatur maior; non enim requiritur ad appetitum [naturalem] quod naturaliter possit impleri, ut patet de appetitu materiae ad formam, quae naturaliter non satiatur, nam quamcumque habet, appetit aliam, sed satis est ad appetitum naturale[m] quod [y] sit ex inclinatione naturae, id est, ad auctorem naturae et conveniens naturae.

Sed contra, Aristoteles, 3 [de anima] tex 17 et 18, per hoc probat intellectum agentem, quia unicuique potentiae passivae debet correspondere [z] activa et sic intellectui possibili debet correspondere intellectus lis, quia procedit ex inclinatione naturali, ut dictum est et declaratum.

[11] Sed sunt multa argumenta contra istam nostram sententiam et contra Scotum.

Primum est: appetitus naturalis est, qui naturaliter potest impleri; sed appetitus hominis circa *beatitudinem* [u] in particulari non potest naturaliter impleri; ergo non est naturalis. Declaratur maior, quia appetitus naturalis est ignis calefacere, quia hoc potest naturaliter facere. Et eodem modo poterit poni exemplum in multis aliis. Certe haec est bona definitio appetitus naturalis. Ergo potentia hominis ad beatitudinem non est naturalis, cum homo non possit virtute sua ad illam pertingere.

Et confirmatur: supposita integritate naturae humanae, adhuc est mera gratia, quod homo habeat beatitudinem; ergo non habet naturalem appetitum ad illam, quia, si est ex gratia, ergo non est naturalis; ergo non habet naturalem inclinationem ad illam. Probo omnes istas consequentias, quia ad illa, ad quae naturaliter inclinamur, non [v] dicimus habere ex gratia, sed ex natura.

Ad omnia ista argumenta: ad primum nego maximam illam, scilicet, quod appetitus naturalis est qui potest perfecte satiari virtute propria, quia appeti-

y Ms: quod (repetido).
z Ms: passiva et sic (tachado).

u Ms: beatitudinis
v Ms. había escrito: nos (corregido).

agens; ergo per oppositum, si non est potentia naturalis activa nec erit naturalis appetitus.

Respondetur quod non dicit Aristoteles quod, si potentia passiva sit naturalis, quod debet correspondere ei potentia naturalis activa, sed quod debet correspondere potentia activa sive sit naturalis sive supernaturalis. Immo, multi et non sine apparentia volunt dicere quod Aristoteles non posuit intellectum agentem potentiam naturalem, sed supernaturalem et separatam.

Item arguitur ex Aristotele, in 2.° de coelo tex 50 et 59 [a]; dicit quod, si natura dedisset astris naturam ambulandi, dedisset et illis instrumenta; ergo, per oppositum, patet, quia, si homini non dedit instrumenta sufficientia ad beatitudinem consequendam, videtur quod nec dedit naturalem appetitum, alias natura esset manca.

Sed ad hoc respondemus quod satis quod dederit liberum arbitrium, per quod homo posset se disponere et paratus sit Deus praebere ei auxilium. Sed de [h]is satis.

Habemus ergo quod homo bene habet inclinationem naturalem ad Deum tamquam ad finem, sed tamen quod non possit ipsum cognoscere naturaliter perfecte; hoc est ex alia causa, quam *assignabimus* [b] q. 12, ubi hoc particulariter disputatur.

tus naturalis materiae nunquam satiatur, quia semper appetit istam et illam formam et tamen est naturalissimus appetitus; ergo non videtur quod appetitus naturalis est qui semper satiatur. Quid ergo sufficit ad hoc quod dicatur naturalis? Dico ad hoc quod appetitus naturalis est, qui est a dante naturam, licet non satisfiat perfecte.

Sed explicatur adhuc magis ex Aristotele, 3 de anima tex 17 et 18, ubi dicit quod unicuique potentiae passivae correspondet sua activa et sic intellectus agens correspondet intellectui possibili. Si ergo homo habet appetitum passivum gloriae, ergo correspondet illi aliqua potentia activa.

Ad hoc dico quod Aristoteles non dicit quod cuilibet potentiae passivae naturali correspondet potentia activa naturalis, sed vel supernaturalis sufficit activa.

[f.5r] Sed arguitur sic: Aristoteles, [2.°], de coelo tex 50 et 59 [x], dicit quod, si natura dedisset inclinationem astris ad motum, dedisset etiam potentiam et instrumenta; sed, quia non dedit talem inclinationem, ideo nec dedit instrumenta; ergo, si natura non dedit nobis instrumenta, quibus possimus ad beatitudinem pervenire, signum est quod nec dedit inclinationem naturalem ad illam.

Ad hoc dicimus quod in hoc dignificat Deus magis nostram naturam, quod dedit nobis po-

a Ms: primo de coelo tex 15 et 59
b Ms: assignavimus

x Ms: 53 et 54

[12] Contra 2am conclusionem arguitur: nam Paulus ad Rom. primo. [19ss], dicit de philosophis quod cognoverunt Deum et loquitur de cognitione, quae sufficiebat ad bene operandum, [f.5v] alias non essent inexcusabiles, ut illic dicit; ergo non opus est scientia revelata.

Respondetur quod verum est quod cognoverunt, tamen pauci et in longo tempore et cum multis erroribus, ut refert Augustinus in libris de civitate Dei et potissimum in 4.º per totum et Lactantius in de falsa religione et Cicero in principio libri primi de natura deorum, ubi dicit eos tanta fuisse dissensione et varietate de cognitione deorum, ut molestum sit enarrare sententias. Item, licet [c] naturaliter Aristoteles cognoverit quod esset unus Deus, sicut est una prima causa, tamen non cognovit multa de Deo, quae alliciunt nos in amorem suum, ut quod creavit nos ex nihilo, quod gratis possit nos beatificare per visionem.

Sed est bonum argumentum · saltem ante adventum Christi poterat quis salvari sine revelatione; ergo prima conclusio est falsa de necessitate simpliciter.

Respondetur quod poterat quidem salvari [d] sine revelatione ipsi facta, sed *necessarium* [e] tentiam supernaturalem ad illam assequendam.

[12] Sed contra 2am propositionem arguitur sic: philosophi habuerunt cognitionem de Deo; ergo non opus est cognitione supernaturali.

Ad hoc dico quod, si habuerunt cognitionem aliquam, illa fuit nimis parva et per magnum tempus acquisita et mille erroribus plena, ut Augustinus dicit 4 libro de civitate Dei et Lactantius et Cicero dicit, libro de natura deorum, quod inter philosophos fuerunt tot sententiae et errores circa cognitionem Dei, ut molestum esset enarrare; unde colligitur quod nullus eorum perfecte cognovit Deum.

---

c Ms: una palabra tachada y «possit» (sin tachar, pero superfluo).
d Ms: sed (tachado).
e Ms: necessario

erat quod alicui esset facta in quolibet statu, ut alios instrueret. Et sic salvatur conclusio S. Thomae, quod in orbe fuit necessaria revelatio.

[13] Sed est argumentum: videtur quod Deus melius egisset cum ceteris omnibus creaturis, quam cum homine; nam inferioribus creaturis dedit potentiam et naturalem inclinationem ad consequendum suum finem naturalem, quod non dedit homini.

Ad hoc negatur *consequentia* [f], nam, ut dicit Aristoteles, 2 de coelo tex 63 et 64, melius est ad perfectiorem venire per plura media, quam ad imperfectiorem per pauciora; nam finis noster est incomparabiliter perfectior; et in hoc plus nos [dignificavit] [g] dando nobis auxilium suum, quam dando aliis alia instrumenta naturalia.

Primum argumentum S. Thomae nullam habet difficultatem; sed in 2.° est difficultas; nam argumentum tendebat ad probandum quod non erat necessaria aliqua doctrina revelata, postquam lumine naturali potest Deus cognosci; et respondet quod theologia alia ratione procedit [f.6r] quam ceterae disciplinae; arguit Scotus contra hoc in prologo q.1, ad 2um argumentum philosophorum, nam haec solutio solum salvat quod haec scientia distinguitur a naturali, non tamen probat quod sit necessaria. Sed nos dicimus quod vult dicere S. Thomas quod, propterea quod procedit alia via, [id est,

[13] Sed contra hoc arguitur: sequitur quod Deus melius fecit cum aliis animalibus quam cum hominibus. Probo, quia aliis animalibus praebuit instrumenta, quibus possent suos fines consequi; sed non dedit homini; ergo.

Ad hoc Aristoteles 2 de coelo tex 63 dicit quod melius est per plura media ad perfectiorem finem pervenire quam ad imperfectiorem per pauciora media. Et per hoc patet responsio.

In primo argumento non est difficultas. Sed circa solutionem 2i argumenti Scotus in prologo arguit contra solutionem, quam dat S. Thomas. Dicit enim quod responsio S. Thomae solum declarat quomodo distinguantur istae scientiae. Vide illum. Sed dico quod idem dicit Scotus quod S. Thomas: non solum quod distincta sit, sed etiam necessaria ad cognoscendum aliquid de Deo, puta metaphysicam.

f Ms: consequentiam
g Ms: vivificavit (tachado).

per revelationem], ostendit nobis aliqua quae non posset scientia naturalis demostrare, ut dicitur in prima *conclusione* [h] et propter hoc est necessaria. Et haec de littera.

[14] Sed adhuc quaeritur quaenam sit ista scientia revelata, quae est necessaria. Nam S. Thomas, ut diximus, non dicit [i] nisi quod est aliqua necessaria. Arguitur sic: sufficit fides, quae alia scientia requiritur?

Respondetur per tres propositiones quae sunt notandae.

Prima: fides fuit necessaria. Haec supponitur ex auctoritatibus citatis et Iohannis 6, [29], hoc est opus Dei, ut credatis in eum [j] qui misit me, et Eph. 2, [8s], gratia enim salvati estis per fidem et hoc non ex vobis, ne quis glorietur.

[15] 2.ª: *praeter* [k] fidem necessaria est alia scientia revelata, qua sacra scriptura exponatur, defensetur et roboretur

h Ms: quaestione
i Ms: de ali (tachado).
j Ms: una palabra tachada.
k Ms: propter

[14] Sed notate quod nos diximus quod est aliqua scientia [f. 5v] revelata, praeter physicas disciplinas. Dicetis forsan quod satis [y] est quod fuisset fides benevolo, sed fides non est scientia. Occasione huius quaeritur utrum alia scientia sit necessaria praeter physicas disciplinas ad salutem consequendam. Hoc moveo propter istos lutheranos, qui nescio quid dicunt, quod non opus erat alia scientia quam fides, propter illud quia unctio docebit vos de omnibus [1 Iohan. 2,27] etc.

Sed pono propositiones de hoc.

Prima propositio est: fides fuit nobis necessaria praeter physicas disciplinas. Quod fides sit necessaria et immediate a Deo revelata non est dubium. De hoc habetis Iohan. 6, [29], hoc est opus Dei ut credatis in illum; et ad Eph. 2, [8], gratia estis salvati per fidem et hoc non ex vobis, donum Dei est.

[15] 2.ª propositio ad nostrum propositum: praeter fidem, necessaria est alia scientia, qua sacra scriptura exponatur, defendatur et roboretur, quae, cum sit aliquo modo

y Ms. una palabra tachada.

et haec est quodammodo revelata; de qua dicit Augustinus, 14 [l] de Trinitate cap. primo, quod huic scientiae tribuitur tantummodo quo fides saluberrima gignitur, defenditur et roboratur; qua scientia non pollent fideles plurimi, quamvis fide polleant plurimi. Et hanc conclusionem probat Roffensis veritate 3 [a] usque ad 7am contra Lutherum; tenet enim Lutherus quod sacra scriptura per se est exponenda sensu proprio humano; et tamen Arius ita erravit, quia abundabat suo sensu. Unde 2ae Petri 3.°, [16], dicit Petrus de epistolis Pauli, quod sunt quaedam intellectu difficilia, quae indocti depravant, sicut et ceteras alias scripturas ad suam condemnationem.

Et non dicitur quod haec scientia ⌈simpliciter⌉ sit revelata, sicut fides aut prophetiae, quia non est immediate infusa sine aliquo concursu luminis naturalis, sed dicitur quodammodo revelata, quia Deus concurrit cum sanctis ut ipsi etiam per lumen naturale exponant sacram scripturam, ita ut Petrus vocet illam prophetiam, licet tamen improprie: 2 [m] Petri primo, [20s], omnis prophetia [f.6v] scripturae propria interpretatione non fit; non enim voluntate humana allata fuit aliquando prophetia, sed Spiritu Sancto inspirante locuti sunt sancti Dei *homines* [n]. Et confirmatur haec propositio ex Iohannis 14, [16 et 26]: promissus est nobis revelata, necesse fuit ut essent doctores exponentes. Istam propositionem ponit Augustinus, lib. 14 de Trinitate, c. 1, ubi sic dicit: huic scientiae tantummodo tribuitur illud, quo fides saluberrima gignitur, nutritur, defenditur et roboratur. Et subdit immediate: qua scientia non pollent fideles plurimi, quamvis polleant fide *plurimi* [z]. Hanc conclusionem probat Roffensis contra Lutherum in suis veritatibus a 3.ª usque ad 7am. Hoc dico non sine proposito, ut sciatis loqui contra Lutherum; dicit enim ipse quod sacra scriptura non debet probari auctoritate, sed debet exponi proprio sensu et non auctoritate Hieronymi, Augustini, Ambrosii, etc.; irridet ipse sanctos istos; dicit ipse quod ita bene exponet ipse proprio sensu et ego vel alius quispiam, sicut ipsi pot[u]erunt exponere; quare non? dicit ipse; nonne ego habeo intellectum, sicut Augustinus habuit et Hieronymus et alii, ut non possim exponere sacram scripturam, cum ipsa de se sit exposita? Ecce verba insana Lutheri. Sed dico quod ratio conclusionis nostrae est, ut Roffensis ait (et est unicum Roffensis), quia, si sacra [f. 6r] scriptura exponeretur ad sensum cuiusque, impossibile esset quod ita clare exponeretur quin essent infiniti errores, quia alius daret unam expositionem, alius aliam, quia quot capita, tot sententiae; sic Arius fecit sequendo

l Ms: 4
m Ms: 3
n Ms: omnes

z Ms: plurimum

Spiritus Sanctus, qui doceret nos omnia et maneret nobiscum in aeternum et non ad aliud, nisi ut exponeret nobis sacram scripturam, ut ipsam revelavit. Et dico quod haec scientia fuit nobis necessaria simpliciter, non enim potuit fieri [ñ] salva natura hominum, quorum quot capita, tot sensus, ut scriptura ita lucide traderetur quin diversi homines diversos ei sensus attribuerint.

[16] 3.ª propositio: *praeter* [o] dictam scientiam exponendi,

ñ Ms. una palabra tachada.
o Ms: propter

suum proprium sensum; dixit quod Pater est maior Filio et probat per sacram scripturam [Ioh. 14, 28]: quia Pater maior me est. Ecce errores. Et probat Roffensis quod necessaria sit alia scientia praeter fidem ad exponendam sacram scripturam, ex illo Iohannis 14, [16 et 26], ubi Christus promisit Spiritum Sanctum, qui doceret omnia et maneret semper apud nos. Ad quid hoc, inquit Roffensis, nisi ut exponeret sacram scripturam? Et doctores sancti potissimum habent illum ad exponendam illam.

Sed quare vocatis illam quodammodo revelatam? Ad hoc dico quod vocatur quodammodo revelata, quia non est totaliter per revelationem, sicut prophetia, sed est quidam concursus Spiritus Sancti cum lumine naturali, particulari modo, ad exponendum sacram scripturam. Non concurrit tamen sicut cum concilio vel papa quantum ad hoc. Tamen concurrit [magis?] quam mecum qui vos doceo. Et hoc confirmatur 2 Petr. 1, [20s]: omnis prophetia scripturae, id est, expositio [a] scripturae propria interpretatione non fit; non enim voluntate humana allata est prophetia, sed Spiritu Sancto locuti sunt sancti Dei homines. Ecce contra Lutherum clare.

[16] 3.ª propositio etiam contra istos haereticos grammaticos, qui nescio quid di-

a Ms: expositionem (corregido).

fuit alia scientia necessaria, qua ex propositionibus fidei inferrentur aliae conclusiones et haec est scientia, qua utuntur doctores scholastici, quae non est revelata in se, sed in suis principiis, quia deductio sive consequentiae non sunt revelatae. V. g. ex illo revelato quod sunt tres personae in una essentia, infertur quod personae distinguantur relationibus. Et ex illo ad Rom. 13, [1] et ad Titum 3, [1], subditi estote potestatibus sublimioribus, inferunt theologi quod principes obligant in *foro* [p] conscientiae et sic de aliis. Et hanc dicunt isti grammatici quod est superflua. Sed nos dicimus quod est valde utilis, nam quomodo possemus intelligere illud, v. g., qui viderit mulierem ad concupiscendam, iam moechatus est in corde suo, nisi esset qui declararet quomodo actus est interior vel exterior, est peccatum mortale vel veniale?

[17] Ex hoc sequitur quod, cum Deus minus quam natura deficiat in necessariis, quod nunquam dimissurus sit eccle-

p Ms: fore

cunt: etiam praeter dictam scientiam exponendi sacram scripturam fuit necessaria alia scientia, qua ex propositionibus fidei inferrentur aliae conclusiones clariores ad operandum et intelligendum. Et haec scientia est qua utuntur doctores [b] [scholastici], quam vocamus theologiam. Verbi gratia, revelatum est quod sunt tres personae in una essentia et ex hoc doctores inferunt: ergo etiam tres relationes, et personae distinguuntur per relationes. Praeterea ex illo ad Rom. 13, [1], omnis anima potestatibus sublimioribus subdita sit et Titum 3, [1], admone illos principibus et potestatibus subditos esse, ex his inferunt doctores: ergo principes possunt obligare in foro consci[f. 6v] entiae. Ista conclusio, quae infertur ex illis auctoritatibus, est pure theologica. Ergo non est superflua ista scientia, ut isti asserunt inverecunde, sed est necessaria ad vivendum secundum praecepta et regulas divinas. Habetis, v. g., qui viderit mulierem ad concupiscendum eam etc.; si non esset scientia theologiae, quae declararet vobis, quando est peccatum videndo illam, diceretis forte quod, quoties vides eam, peccares mortaliter videndo illam illo modo.

[17] Ex quo sequitur quod nunquam Deus relinquit ecclesiam suam sine doctoribus sacrae scripturae, quia Deus nun-

b Ms. una palabra tachada.

siam suam sine doctoribus et hoc modo providit nos bene. Quemadmodum nos produxit nudos, tamen Deus providit de lana et lino et ratione, quibus nobis provideremus, ita Deus licet nos produxit ignorantes, tamen dedit nobis doctores, ut ait Apostolus ad Ephesios 4, [11s], dedit quosdam apostolos, alios evangelistas, [f.7v] alios autem pastores et doctores ad consummationem sanctorum in opus ministerii in aedificationem corporis Christi; et 1 ad Cor. [1]4 tractat de interpretatione revelationum et 1 ad Cor. 12, [4 et 8], divisiones gratiarum sunt, unus est Spiritus; alii datur per Spiritum sermo sapientiae, alii autem sermo scientiae. Unde radix istorum haereticorum est, ut ait Waldensis et Roffensis, *quod* [q] dicunt propio sensu exponendam esse sacram scripturam.

Ex his dictis sequitur 2.° differentia inter sanctos Patres et istos quaestionarios. Nam illi specialiter insistunt in expositione sacrae scripturae et ita iuvantur particulariter a Spiritu Sancto, non adeo sicut concilium, nam sententia patrum non habet tantam auctoritatem sicut concilium vel papa. Sed sententiarii principaliter insistunt conclusionibus inferre [sic] ex articulis [r] revelatis et utuntur solo lumine naturali, licet exponant sacram scripturam, unde sumunt sua principia; sicut, si ego vellem docere quam deficit in necessariis; quia; licet natura produxerit hominem nudum, tamen dedit ex alia parte lanam et [c] pelles animalium ad nuditatem cooperiendam et alia huiusmodi; ita Deus dedit ecclesiae suae doctores ut docerent ecclesiam suam et exponerent sacram scripturam. Ita dicit Paulus Eph. 4, [11], quosdam dedit pastores, alios doctores etc. et 1 Cor 12, [4] idem dicit: divisiones gratiarum sunt, idem autem Spiritus etc.

Ex his sequitur differentia inter scientiam sanctorum patrum et scientiam doctorum scholasticorum, quia principale officium sanctorum patrum fuit exponere sacram scripturam et defendere illam contra incursus haereticorum, ut patet per Augustinum, Hieronymum, Gregorium, Ambrosium et alios. At officium doctorum scholasticorum principale est elicere conclusiones clariores ex articulis fidei et etiam declarare dubia, quae sunt in sacra scriptura, et exponere etiam illam, quando opus fuerit, et sacros doctores. 2.ª differentia est, quia scientia theologiae non est ita revelata, sicut scientia sanctorum patrum. Nostra enim non est revelata nisi in suis principiis et ideo conclusiones, quae ex illis inferuntur, non dicuntur proprie revelatae et deductiones. Ex quo tandem sequitur quod scientia nostra non fuit superflua, ut in[f.7r] quit Erasmus et fuit in hoc Parisiis condemnatus.

q Ms: qui
r Ms: fidei (tachado).

c Ms. una palabra ilegible.

perspectivam, deberem [s] declarare aliqua principia ex geometria. Et ideo post laborem S. Augustini et Hieronymi non est superfluum opus S. Thomae et aliorum scholasticorum. Unde in hoc bene fuit condemnatum dictum Erasmi, non tamquam haereticum, sed tamquam erroneum, qui irridebat scholasticos.

[18] Sed contra hoc arguitur: Apocalypsis ultimo [22, 18] dicitur: si quis apposuerit ad haec, apponet Deus [t] super eum plagas scriptas in libro hoc etc.

Ad hoc respondetur quod apponere aliquid sacrae scripturae, quod virtualiter non est in illa, est peccatum, sed tamen elucidare et exponere sensus et inferre conclusiones, quae inde sequuntur, est meritorium, iuxta illud Petri 1, 3, [15] : Dominum Christum sanctificate in cordibus vestris parati semper ad satisfaciendum omni poscenti de ea, quae in nobis est spes.

[19] Sed dubitatur quaedam istarum scientiarum sit theologia. Durandus, q.1 prologi, dicit quod quaelibet aliarum potest dici theologia, etiam fides, quia, si scire ea, quae

s Ms. había escrito: deberent (corregido).

t Ms: pl (tachado).

[18] Sed est argumentum quod non sit opus ista expositione sacrae scripturae, quia Apocalypsis ultimo [22, 18] dicit: si quis apposuerit ad haec, apponet Deus ad illum plagas in hoc libro contentas.

Ad hoc dico quod addere aliquid sacrae scripturae, stat dupliciter: uno modo, quod non sit nec formaliter nec virtualiter *contentum* [d] in sacra scriptura et propter hoc est illa maledictio; alio modo, potest addi aliquid sacrae scripturae, quod, licet non sit formaliter in ea, est tamen virtualiter et propter hoc non est illa maledictio. Immo est grande meritum apud Deum declarare sacram scripturam. Et ita dicit 1 Pet. 3, [15] quod debemus esse parati ad reddendam rationem omni poscenti sacrae scripturae.

[19] Sed est dubium quae istarum scientiarum vocatur theologia: an fides, an expositio sacrae scripturae vel an illa, quam nos communiter vocamus theologiam, scilicet, scholasti-

d Ms: contemptum

Aristoteles scripsit, dicitur philosophia, a fortiori scire ea, quae in sacra scriptura continentur, est theologia. Et Marsilius in prologo et fere omnes ita dicunt [f.7v] quod theologia uno modo accipitur pro eis, quae sunt in biblia; alio modo pro eis, quae inde inferuntur etc.

Licet haec disputatio sit de nomine, tamen fides non est theologia, nam differunt sicut in naturalibus intellectus et scientia, quia fides est principia theologiae. Unde Augustinus, 14 de Trinitate, c.1: hac scientia non abundant fideles plurimi, licet fide abundent plurimi. Aliam vocamus scientiam, aliam fidem. Nec est simile de eis, quae Aristoteles scripsit, nam illa sciuntur naturali ratione humana, et ideo sunt scientia; sed [si] scirentur solum ex auctoritate, sicut fides, non essent scientia. Proprie ergo theologia est, quae infertur ex propositionibus bibliae saltem per consequentiam probabilem. Et sic accipiemus inferius. Potest nihilominus non improprie *theologia* [u] [dici] *expositio* [v] sacrae scripturae et propositiones, quae adducuntur ad defendendum eam.

cam [e]. Ad hoc aliqui doctores moderni, ut Marsilius, Durandus, dicunt quod *theologia* [f] potest accipi pro omnibus contentis in sacra scriptura. Et ponunt distinctionem. Durandus, q. 1 prologi art. 1, dicit quod theologia accipitur tripliciter: uno modo pro habitu, quo solum vel principaliter assentimus his, quae in sacra scriptura sunt vel traduntur et prout in ea traduntur; 2.º modo accipitur, inquit, theologia pro habitu quo fides et ea, quae in sacra scriptura traduntur, defenduntur et declarantur, ex quibusdam principiis nobis notioribus; 3.º modo accipitur theologia communiter, pro habitu eorum quae deducuntur [g] ex articulis fidei et ex dictis sacrae scripturae, sicut conclusiones ex principiis. Primam et secundam acceptionem probat. 3us modus dicit quod communiter vertitur nunc in ore loquentium.

Sed contra illos pono conclusionem quod falsum est dicere theologiam esse vel accipi pro fide. Probatur, quia theologia est scientia; fides autem non est scientia; ergo. Et ideo, theologia est habitus conclusionum quae inferuntur per consequentias probabiles ex propositionibus sacrae scripturae. Sicut in scientiis naturalibus scientia dis[f.7v]tinguitur ab intellectu, quia intellectus est principiorum, scientia vero conclusionum, quae inferuntur ex

---

u Ms: theologiam
v Ms: expositionem

e Ms. dos líneas tachadas.
f Ms: fides
g Ms. tres palabras tachadas.

principiis, quorum est intellectus, ita dico de fide et theologia, quia fides est principiorum habitus, sed theologia est habitus conclusionum, quae ex principiis, quae sunt articuli fidei, inferuntur. Et sic dico quod fides et theologia distinguuntur, sicut intellectus, qui est habitus principiorum, et scientia, quae est habitus conclusionum. Et probatur auctoritate Augustini [De Trinitate] 14, c.1, ubi dicit: hac scientia non pollent fideles plurimi, quamvis polleant fide *plurimi* [h]. Nec est simile de scientia Aristotelis, quam adducit Durandus ad probandam primam acceptionem theologiae, quam accipit pro fide, quia illa, quae nos habemus in sacra scriptura, non habemus per argumentationem, sed immediate per auctoritatem. 2.° dico quod bene potest expositio sanctorum etiam vocari theologia, sed largo modo. Et haec de primo articulo. Sequitur in 2.° articulo.

[20] Articulus secundus. Utrum Sacra Doctrina sit scientia.

Sacra doctrina ut supra art. praecedenti in tertia acceptione, nam, si acciperetur pro contentis in sacra scriptura, vacaret quaestio, quia illa non est nisi fides. Est ergo sensus utrum conclusiones quas theologi inferunt ex principiis fidei, quas vocamus theologiam, sit scientia. Et intelligit de scientia, pro habitu conclusionis, ut distinguitur ab intellectu et opinione et aliis habitibus, ut 1 post. et 6 ethicorum.

[20] Articulus 2us. An Sacra Doctrina sit scientia.

Et est notandum, quod accipit sacram doctrinam, non pro fide, sed pro habitu conclusionum, quae ex articulis fidei inferuntur; et quaerit utrum ille habitus conclusionum quae eliciuntur ex sacra scriptura sit scientia, ut distinguatur contra fidem, intellectum et opinionem.

Et respondet per duas conclusiones.

---

h Ms: plurimum

S. Thomas respondet per duas conclusiones.

1.ª: theologia est scientia.

2.ª: illa est scientia subalternata scientiae beatorum [x].

Probatur utraque una ratione: habitus conclusionis deductae ex principiis notis in alia superiori scientia est subalternata scientia, ut patet de perspectiva, cuius aliqua principia probantur in geometria; sed theologia nostra respectu beatorum est huiusmodi; ergo.

Et confirmatur auctoritate Augustini, 14 de Trinitate, vocantis eam scientiam.

Prima conclusio: quod theologia est proprie scientia.

2.ª conclusio: theologia nostra est subalternata theologiae beatorum.

Probat has duas conclusiones unica ratione sic: scientia, quae concludit ex revelatis in alia scientia, illa est subalternata illi; sed theologia nostra infert suas conclusiones ex articulis fidei, qui sunt noti beatis; ergo theologia nostra est subalternata scientiae beatorum.

[21] Contra primam conclusionem arguunt omnes scholastici probando theologiam non esse scientiam. Et omnes thomistae consumunt et multam papyrum ad defendendum illam. Et omnes nihil agunt. [f. 8r] Punctum principale quaestionis est utrum theologia sit ita scientia quod sit assensus [y] clarus et evidens. Et [z] nullus venit ad istud punctum. Sed Archiepiscopus [Hi]spalensis, in prologo q.prima, art.3, not.3.º et art. 4 ad 5um, expresse concedit quod theologia nostra est evidens et ita tenent tot quot thomistae nunc vivunt.

Hoc tamen est inopinabile nec indiget disputatione. Et ideo distinguendum est cum Domino Caietano, qui valde obscure loquitur, quod theologia nostra potest considerari dupliciter: uno modo in se;

[21] Contra primam conclusionem sunt infinita argumenta. Et omnia nihil concludunt contra S. Thomam nec veniunt ad punctum, quia deberent disputare istud punctum: puta utrum theologia sit assensus clarus et evidens. Et solus Hispalensis in prologo videtur tangere difficultatem, q.1, art.3, notandum 3 et art.4, ad [i] 5um; dicit enim quod theologia nostra est assensus clarus et [e]videns. Et non curant thomistae dare aliam rationem, nisi quia S. Thomas dicit quod est scientia et scientia debet esse huiusmodi; ergo theologia est assensus clarus et evidens.

Imprimis volo *notetis* [j] quod theologia potest dupliciter considerari: [f.8r] uno modo in se et absolute; alio modo, ut est in nobis. Et non intelligatis quod habitus, quo nos assentimus propositionibus theologicis,

---

x Ms: Probatur utr (repetido y tachado).

y Ms: certus (tachado).

z Ms: in hoc puncto (tachado).

i Ms: 3um (tachado).

j Ms: nototetis

alio modo, ut est in nobis. Ista distinctio non est intelligenda de habitu assentiendi, quo nos assentimus conclusionibus theologicis, nam iste habitus non potest considerari nisi ut in nobis est. Sed vult dicere quod conclusiones, quas nos vocamus theologiam, possunt considerari [a] et in se absolute et ut est secundum habitum, quo nos assentimus illis.

consideratur dupliciter, quia hic non consideratur nisi uno modo, ut est in nobis; sed intelligite, quia conclusiones theologicae secundum se consideratae sunt scientia subalternata. Dicit Caietanus: hoc est dicere: illae conclusiones sunt demonstrabiles clare et cognoscibiles, quia de se inferuntur ex propositionibus [fidei] per se demonstrabiles beatis. Alio momo potest considerari ut est in nobis, id est, iste habitus, quem habemus.

[22] Hinc est prima conclusio: istae conclusiones consideratae in se sunt proprie scientia subalternata scientiae beatorum; quod est dicere: illae conclusiones sunt demonstrabiles ex principiis, quae sunt evidentia beatis, quia inferuntur ex articulis fidei, quorum beati habent evidentiam. Et ista conclusio non est dubia quantum ad conclusiones, quae inferuntur ex sacra scriptura.

2.ª conclusio est: illae [b] conclusiones, prout sunt in nobis, quod est dicere actus seu assensus [c] actuales, quibus nos assentimus, nullo modo sunt evidentes nec clari magis quam fides. Hanc conclusionem, licet nullus thomista teneat, tamen nullo modo potest negari.

Probatur conclusio: *assentimus* [d] conclusioni solum propter articulum fidei, ex quo in-

[22] Et per hoc ponitur conclusio quod habitus theologicus, quem habemus in via nec est clarus nec est evidens. Et ista propositio est indubitabilis.

Probatur, quia, qui assentit conclusioni propter principium, non potest habere clariorem assensum conclusionis, quam habeat de principio; sed principia, ex quibus inferuntur conclusiones theologiae, quae sunt articuli fidei [k], non sunt evidentia; ergo nec potest habere assensum evidentem conclusionum, quia plus assentitur quisquam principiis quam conclusionibus; sed principiis non assentimus clare, sed obscure; ergo. Probatur, quia quidquid habet conclusio, habet a principiis; sed fides non habet claritatem nec evidentiam; ergo.

a Ms: dupliciter (tachado).
b Ms: habitus (tachado).
c Ms. una palabra tachada.
d Ms: assentiemus

k Ms: illi (tachado).

fertur; [non potest habere] [e] aliam evidentiam *conclusio* [f], nisi quam habet ex illo principio; sed illud principium non est evidens; ergo nec conclusio. Maior est manifesta, nam unde habebit evidentiam nisi ab illo principio?

[23] Archiepiscopus ait [g] quod assensus conclusionis ex assensu fidei habet claritatem a claritate, quam habent beati in patria. Sed hoc videtur falsum, nam illa claritas non est in meo intellectu; ergo [h] [non] potest causare in me claritatem.

[f.8v] Est etiam hoc contra Aristotelem, primo post. tex 5 *definientem* [i] scientiam: ait enim quod debet procedere ex notioribus ipsi scienti; dicit enim quod qui non scit reducere conclusionem usque ad sua principia, quod non scit talem conclusionem.

Et confirmatur, quia assensus conclusionis [j] ex eo non est certior fide, quia procedit a fide, a qua habet certitudinem; ergo non erit clarior fide, cum ab ipsa procedat. Alias, si ego haberem assensum opinativum alicuius articuli, dicerem quod habeo certitudinem a certitudine sanctorum.

Et arguitur etiam sic: demus conclusionem, quae procedat ex propositionibus fidei; dicetis quod est clarus ille assen-

e Ms. una palabra tachada.
f Ms: conclusiones
g Ms: quod (repetido y tachado).
h Ms: quomodo (tachado)
i Ms: definiens
j Ms: non est (tachado).

[23] Contradicit Archiepiscopus, quia assensus conclusionis, qui procedit ex assensu fidei, habet claritatem a claritate, quae est in beatis. Hoc profecto est ridiculum, quia illa notitia, quam habeant beati, non est in intellectu meo; quomodo ergo potest causare et efficere in me clariorem assensum?

Et probatur quod illud non possit dici, quia, secundum Aristotelem, lib. posteriorum, scientia debet procedere ex notioribus quam sit conclusio [l] et per se. Aristoteles tex 5 [m] dicit quod non scit, qui non habet demonstrationem illorum, quae concluduntur.

Et confirmatur, quia assensus conclusionis non potest esse certior quam sit assensus principiorum; sed assensus principiorum, ex quibus theologicae propositiones procedunt, est assensus fidei; fides autem non est evidens, sed inevidens; nec est *certior* [n], quia theologia non potest habere aliam certitudinem, quam ab assensu fidei, puta ex praemissis.

l Ms. una palabra ilegible.
m Ms: 6
n Ms: certus (siguen varias palabras tachadas).

sus illius conclusionis; quaero quo gradu erit clarus, cum non sit maior ratio quod sit ut unum, quam quod sit ut duo, cum nomen servetur ex claritate antecedentis; sit tamen ut 4; arguitur sic: si assensus antecedentis esset ut 4 [k], conclusionis esset ut 4 solum et sic de aliis; ergo, si nullo modo antecedens est clarum; ergo nec consequens.

Ultimo arguitur: detis propositionem, quae sequitur ex articulis fidei, sit, verbi gratia, Christus est risibilis; tunc dicetis quod assensus conclusionis est clarus et non antecedentis; faciam quod propositio modo sit: Christus est risibilis; ergo est homo; tunc erit assensus conclusionis, qui tamen est articulus fidei.

Et confirmatur, quia, si aliquis nescit perspectiva[m], disceret illam; si talis haberet habitum perspectivae [l] [ex] principiis creditis a magistro, profecto ille non haberet claram notitiam perspectivae, cum non habeat claritatem de principiis; sed sic est de theologia in ordine ad fidem; ergo non habet claritatem.

Sed est argumentum manifestum contra istos: demus conclusionem, quae procedit ex propositionibus fidei; dicitis quod assensus conclusionis est clarus; quaero qua claritate; est clarus ut 4 vel ut 6. Arguitur sic: demus quod assensus antecedentis sit ut 4, tunc conclusio erit ut duo; et si assensus antecedentis est clarus ut duo, assensus conclusionis erit ut unum; sed assensus antecedentis non est clarus et evidens nec ut unum; [f.8v] ergo nec assensus conclusionis erit clarus et evidens.

Praeterea arguitur contra istos: detis istam propositionem, quae sequitur ex ista de fide, Christus est homo; pro te ille assensus est clarus; facio tunc consequentiam e converso: Christus est risibilis; ergo Christus est homo; tunc propositio de fide erit propositio clara et evidens.

Et confirmatur: si aliquis vult addiscere perspectivam et non geometriam, iste non haberet claram notitiam perspectivae, quia solum habet assensum perspectivae ex principiis creditis a geometra. Clarum est hoc. Ergo eodem modo non habemus claram notitiam de propositionibus, quae sequuntur ex articulis fidei.

[24] Capreolus quoque videtur sentire quod non sit assensus clarus, in prima quaestione prologi, art.2. Dicit enim quod tam fides quam theolo-

[24] Ita habet Capreolus in prologo Sent., art.2; dicit enim quod tam fides quam theologia est per speculum in aenigmate; ergo non habemus evidentiam de theologia; de hoc non est dubium. Et hoc intelligit S. Thomas, quando dicit quod

---

k Ms: sequitur (tachado).
l Ms: quod (tachado).

gia [m] nostra sunt per speculum et *in aenigmate* [n]; ergo non est assensus clarus et evidens. Et sic [f.9r] intelligit S. Thomas quando dicit quod theologia nostra est scientia imperfecta et quodammodo inchoatio scientiae [beatorum], quia non est clara, in quaestionibus de veritate, q. 14, art. 9 et 10. Et Capreolus, q. 3.ª, probat idem ubi supra.

Nunc sunt clara argumenta, quae fiunt contra S. Thomam, quae omnia habentur in Capreolo et Caietano hic.

theologia nostra est imperfecta, q.14 de Veritate, art.9 et 10. Et Capreolus, q.3, idem probat latissime: quod scientia nostra est imperfecta scientia.

Ideo ad argumenta contra nos respondebimus clare. Est argumentum Aureoli: principia debent esse certiora quam conclusiones; sed fides non est certior theologia; ergo theologia, quae sequitur ex fide, non est scientia.

Ad hoc negamus consequentiam, quia theologia est scientia imperfecte, licet non sit evidens, et ideo dicitur scientia imperfecta ad sensum expositum.

[25] Quaeritur quomodo nostra theologia est subalternata scientiae beatorum. De qua sunt multa supposita: scientia dicitur subalternari [ñ], quia est sub alia. Potest tamen una esse sub alia dupliciter: uno modo ratione subiecti; alio modo ratione medii quo procedit scientia vel ratione scientis. Illa est sub alia, ratione subiecti, cuius subiectum dependet quodammodo a subiecto alterius; quod potest contingere ratione cuiuscumque generis causarum, scilicet, ratione causae efficientis et finalis; sub ratione causae [o] finalis, quia finis unius scientiae est sub ratione alterius scientiae, ut frenifactiva est sub equestri. Dat

[25] Sed quomodo theologia est scientia subalternata scientiae beatorum? Pro hoc notate quod dupliciter aliqua scientia dicitur esse sub alia: uno modo ratione subiecti; alio modo ratione scientis vel ratione medii, quo scientia procedit. Ratione subiecti tunc est quando subiectum scientiae est sub subiecto alterius vel ratione causae finalis, efficientis vel materialis; finalis quidem, quia subiectum unius est tamquam [finis] [o] alterius scientiae, ut ars frenifactiva est sub equestri et subiectum equestris est finis artis frenifactivae et illa dat causam alterius secundum causam effectivam. Alio modo potest esse ex parte subiecti, quia subiectum unius est inferius ad subiectum alterius, ut scientia librorum de coelo et mundo est inferior ad

m Ms. una palabra tachada.
n Ms: ignimate
ñ Ms. había escrito: subalternata (corregido).
o Ms: efficientis (tachado).

o Ms. una palabra tachada.

causam quare ista sit [p]. Ex parte causae efficientis, sicut *medicina* [q] ad philosophiam naturalem; nam medicina habet istam conclusionem, quod *rheubarbarum* [r] est purgativum cholerae, cuius causam non dat medicina, sed physica dat causam: quia est calidum. Alio modo potest esse subalternata, quando subiectum ⌈unius⌉ est inferius ad subiectum alterius, quod potest esse ut quando est species, sicut dicitur quod scientia de coelo est subalternata libris physicorum; vel potest esse per additamentum, ut est perspectiva in ordine ad geometriam, tractat enim una de linea visuali, quae continetur sub geometria, quod exemplum ponit Aristoteles primo physicorum.

Ex istis arguitur contra S. Thomam quod non sit subalternata, quia subiectum nostrae theologiae non est inferius ad subiectum theologiae beatorum aliquo modo; ergo non est subalternata. Probatur antecedens, quia omnino est idem subiectum; ergo non est inferius. 2.° probatur, quia scientia subalternans dicit propter quod scientiae subalternatae; sed scientia beatorum non dicit propter quod articulorum ⌈f. 9v⌉ fidei, cum multa sint indemonstrabilia, ut articulus Trinitatis, *quae* [s] non habent causam; ergo. Item beati non demonstrant ista nostra principia, scientiam libri physicorum, vel sicut perspectiva [f.9r] respectu geometriae, vel quando subiectum unius se habet per additamentum ad subiectum alterius scientiae.

His suppositis arguitur quod theologia non sit subalternata scientiae beatorum, quia scientia nostra non se habet inferius ad scientiam beatorum. Patet, quia idem subiectum est utriusque; nec ex parte finis, cum idem sit utriusque, puta Deus; nec ex parte causae efficientis, cum eadem sit causa utriusque; ergo. Praeterea, quia scientia subalternans dicit propter quod de principiis scientiae subalternatae; sed theologia beatorum non demonstrat [p] propter quod principiorum theologiae nostrae; ergo scientia nostra non est subalternata scientiae beatorum.

Ad ista argumenta respondent aliqui, ut Capreolus, negando maiorem, quia subiectum scientiae beatorum est Deus clare visus et subiectum theologiae nostrae est Deus obscure revelatus.

Sed hoc non sufficit, quia semper est idem obiectum. Et propterea nos dicimus, quod aliter accipitur subalternatio ⌈scientiarum⌉, praeter dictas, scilicet, ex parte modi procedendi vel ex parte medii, quo procedit, scilicet, ex parte scientis: verbi gratia, scientia illa, quae cognitionem suam recipit ab alia scientia. Et ita theologia n o s t r a dicitur subalternata scientiae beatorum, quia me-

p Ms. una palabra ilegible.
q Ms: medicinam
r Ms: ruibarbarum
s Ms: quod

p Ms: quae (tachado).

sed sunt immediate cognita et non sunt conclusiones; ergo.

Isti thomistae volunt defendere quod sit proprissime subalternata. Dicunt enim quod nostrae theologiae obiectum est Deus obscurus; beatorum autem est Deus revelatus; et ideo sunt subalternatae.

Sed hoc nihil est, quia quomodocumque accipiatur non est inferius et ideo dicitur quod, *praeter* [t] istas subalternationes, est alius modus subalternationis, qui est ex parte modi procedendi vel medii, quo procedit scientia. Nam illa scientia, quae habet principia credita, *est subalternata* [u] scientiae, in qua illa principia sunt evidentia, sive subiectum sit inferius sive superius [est subalternata]. Et ratio est quia recipit cognitionem suorum principiorum ab alia. Et ita est nostra theologia; est enim subalternata ex parte medii, quo procedit. Et haec est [v] intentio S. Thomae in illo lo[co] 14 q. de Veritate art. 10; dicit enim quod theologia nostra subalternatur scientiae beatorum, sicut scientia discipuli addiscentis subalternatur scientiae magistri docentis; credit enim discipulus principia auctoritate magistri docentis. Idem repetit 2-2, q. 2, art. 3; dicit [x] idem omnino. Et probat illud per illud Iohannis 6, [45] : quicumque audit a Patre et didicit, venit ad me; sumus enim in via sicut discipuli dium, quo nos scimus, est revelatum a Deo et medium scientiae beatorum non, licet sit idem obiectum omnino. Et ita dicit S. Thomas, de Veritate, q. 14, art.10 [q], quod haec scientia subalternatur scientiae beatorum, sicut scientia discipuli, id est, credentis ad scientiam magistri. Et 2-2, q.2, art.3, idem dicit et probat ex illo Iohannis 6, [45] : quicumque audit a Patre et *didicit* [r], venit ad me; vocat audire a Patre, credere, et ire ad illum est videre Deum. Et ad Hebr. 11 dicit S. Thomas quod scientia nostra est inchoatio scientiae beatorum. Vocat inchoationem, quia hic obscure, illic vero clare Deum videbimus.

---

t Ms: propter
u Ms: ex subalternatae
v Ms: est (repetido).
x Ms: enim (tachado).

q Ms: 9
r Ms: didiscit

addiscentes [y]. Et ad [Hebr] 11 dicit quod nostra theologia est inchoatio [z] scientiae beatorum; non enim habemus aliquam proprie scientiam.

[26] Ad argumentum illud, scilicet, quia scientia subalternata non debet solum scire conclusiones subalternantis, sed ex illis debet inferre alias novas conclusiones; sed non sic facit nostra theologia. Probatur. quia nostra theologia non deducit conclusiones, quas ignorant beati; ergo non est nostra scientia subalternata scientiae illorum; beati enim sciunt illa quae nos scimus.

Ad hoc concedimus maiorem; et nego minorem. Nam multi beati nesciunt aliquas propositiones, quas nos inferimus, nisi illi fuerint theologi. Hoc enim non pertinet ad [f. 10r] statum suum. Illi enim, in quantum beati, sciunt articulo[s] fidei solum.

[27] Videtur quod abusive vocetur scientia, cum non sit magis evidens quam fides. Quare debeat vocari scientia cum non differat a fide?

Respondetur quod haec est disputatio de nomine. Nihilominus S. Thomas bene vocavit eam scientiam et non fidem; licet enim sit obscura, non sequitur quod sit fides; fides enim est [a] assensus sive habitu[s], qui habetur immediate per revelationem et non per dis-

y Ms: addicentes
z Ms: ergo (tachado).
a Ms: habitus (tachado).

[26] Sed arguitur adhuc contra S. Thomam, quia scientia subalternata non tractat solum conclusiones subalternantis scientiae, sed ex illis debet procedere ad novas conclusiones; sed non ita se habet theologia nostra; ergo. Probo minorem, quia nos non deducimus alias conclusiones, quas ignorant beati; ergo theologia nostra non est subalternata illi.

Ad hoc argumentum, [f.9v] concessa maiori, negatur minor; et ad probationem negatur antecedens, scilicet, quod nos non scimus, nisi quae beati sciunt etc., quia beati non sciunt adaequate conclusiones, quas nos scimus, nisi fuerit theologus in via; sed solum scit essentialia gloriae suae.

[27] Sed probo quod theologia nostra non sit scientia, quia non est clarior fide, unde elicitur; ergo non est scientia. Probo consequentiam, quia scientia est assensus clarus et evidens [s]; assensus theologiae est obscurus [t].

Ad hoc argumentum negatur antecedens [u]; et ad probationem concedo quod assensus theologiae sit obscurus. Ergo

s Ms. una palabra ilegible.
t Omitimos unas palabras de difícil interpretación; el sentido, sin embargo, queda completo.
u Ms. una palabra ilegible.

cursum; assensus autem, qui [b] infertur per consequentias bonas, dummodo sit [certus] [c] est scientia.

Et hoc non est ad placitum, nam beatus Augustinus, 14 de Trinitate [d] capite primo, loquendo de nostra theologia, dicit: quam proprio vocabulo vocavit Apostolus scientiam primae ad Cor. 12, [18]. Ni[hil] mirum ergo, si S. Thomas dicat eam scientiam.

Et confirmatur ex communi modo loquendi, nam omnes dicimus quod, Deus est trinus et unus, est articulus fidei et non scientia; dicimus autem quod iste habet scientiam theologiae, demonstrando *unum* [e], qui sciat illam; nam rusticus [f] scit articulos fidei et non ideo dicimus quod scit theologiam.

Et probatur, nam philosophia moralis est scientia absolute loquendo, non tamen procedit ex evidentibus; Aristoteles enim, primo Ethicorum, dicit quod in scientia morali non est exigenda demonstratio.

Et confirmatur, nam astrologia est vere scientia et tamen multa sunt principia, quae solum creduntur ex auctoritate et non aliqua ratione, ut est illud quod una sphera movetur in 3000 annis.

Nec eadem ratio[ne] debet vocari opinio scientia, quia non est certus assensus nec potest probari in alia scientia, quod tamen potest esse in theologia; est idem cum fide vel ergo est fides, negatur consequentia, quia solum vocatur fides habitus, qui habetur sine discursu et immediate recipitur per revelationem a Deo per auctoritatem dicentis; scientia autem nostra elicitur et discitur per discursum et propterea scientia vocatur theologia nostra proprie.

Et Augustinus, 14 de Trinitate c. 1, dicit: quam proprio vocabulo vocavit scientiam Apostolus [1. Cor. 12, 8]; et loquitur de theologia nostra.

Et confirmatur ex communi modo loquendi hominum, quia dicimus Deum esse trinum et unum et esse incarnatum [v] esse de fide; et tamen apud homines ita consueverunt dicere quod sit theologia illud scire; ergo.

Et confirmatur, quia [x] philosophia moralis vocatur perfecte scientia et tamen non procedit ex evidentibus per demonstrationem et dicitur quod non est exigenda demonstratio a gravi philosopho de hoc; ergo.

Praeterea, quia astrologia est proprie scientia et tamen utitur principiis, quae habentur ex sola auctoritate multorum et non per demonstrationem, sicut quod una sphera moveatur ab occidente in oriens per spatium per 3 millia annorum etc. Et hoc solum habent astrologi ex auctoritate et ob hoc non desinit esse scientia. Qua-

b Ms. una palabra tachada.
c Ms: clarus (tachado).
d Ms: Dei (tachado).
e Ms: unus
f Ms: habet (tachado).

v Ms: dicimus (repetido, superfluo).
x Ms: theologia (tachado).

est ergo [g] theologia nostra [h] scientia et potius sapientia, quia, tractat de rebus altissimis.

[28] Sed probatur quod sit scientia clara ex auctoritate Hieronymi ad Paulinum cap. 7; dicit enim: scientiam discamus in terris, quae perseveret nobiscum in coelis. Tunc arguitur sic: theologia debet perseverare in patria et non obscure; ergo clare manebit; ergo nunc est clarus assensus.

Caietanus dicit quod iste noster habitus manebit in patria. Hoc tamen est inopinabile. [f. 10v] Et sic ponimus conclusionem: idem omnino iudicium est de theologia nostra quantum ad compossibilitatem cum visione beatifica [sicut de fide]. Probatur, quia utraque est aeque obscura.

Unde infertur quod assensus actualis nostrae theologiae nullo modo potest esse in patria, quia est obscurus, sicut [i] assensus fidei; ergo. 2° sequitur quod manebit theologia sicut fides. Dicunt *aliqui* [j] quod manebit habitus [fidei] ad decorem. Si autem melius dicat quod non manebit habitus fidei; ergo nec theologiae.

Ad auctoritatem autem Hieronymi dicitur quod est pro nobis. Vult enim dicere quod

g Ms: ergo (repetido).
h Ms: [est] (superfluo).
i Ms: fides (tachado).
j Ms: alius

re ergo theologia non dicetur etiam proprie scientia, quamvis principia, ex quibus procedit, non sint nobis manifesta, sed solum credita? Ergo sufficit quod sit assensus certus et firmus, licet non sit evidens.

[28] Sed est unum argumentum ad hoc probandum, scilicet, quod theologia nostra sit scientia *clara* [y]. Imprimis est Hieronymi in epistola ad Paulinum, ubi dicit: eorum scientiam discamus in [f. 10r] terris, quorum scientia nobiscum perseveret in coelis; et loquitur de theologia nostra. Ex hoc arguitur contra dicta sic: theologia nostra debet perseverare nobiscum in coelis; ergo non est obscurus assensus, sed clarus; cuius oppositum dictum est, quia obscuritas et claritas repugnant.

Propter hoc argumentum Caietanus hic dicit quod iste habitus manebit in patria. Sed hoc est falsum. Et pono conclusionem: idem est iudicium de fide et theologia nostra quantum ad compossibilitatem visionis beatificae. Non est dubium de hoc.

Ex quo sequitur quod assensus actualis theologiae nostrae non manebit in patria. Patet, quia est obscurus, sicut et assensus actualis fidei; ergo.

Et ad Hieronymum dico quod pro nobis facit, quia vult dicere quod illas conclusiones et veritates sciamus in terris, quarum scientia maneat nobiscum in coelis. Sed non dicit

y Ms: clare

sciamus tales conclusiones, quae maneant in patria, licet non maneant obscura in coelis, sed alia clara notitia succedet in patria pro illo obscuro assensu.

[29] Sed probatur quod dicatur improprie scientia, quia tractat de singularibus, quorum non est scientia; ergo.

Respondetur quod non inconvenit quod tractet de aliquo singulari de per accidens [k], ut est [de] incarnatione [l] Dei [m]. Et licet tractentur pluries et illa sint contingentia in se, nihilominus tamen, ut subsunt fidei, sunt inevitabilia. Et hoc satis est ad rationem scientiae, licet non secundum acceptiones Aristotelis.

[30] Hic solet disputari una opinio, quae tenet theologiam nostram esse unam scientiam alia via, quia, scilicet, theologi habent quoddam lumen medium altius fide et minus scientia, quod vocant lumen theologicum, sicut dicunt fuisse in Adam et in Angelis viatoribus.

Sed haec est chimaerica opinio et sine fundamento, quia nullus experitur hoc lumen quantuscumque theologus, nec posset stare cum fide. Videte Durandum prologo q.2 et Marsilium prolog. q.2, a. 2; *propugnant* [n] enim hoc lumen medium. Probant duabus rationibus: Augustinus, super illud Iohannis

k Ms. varias palabras tachadas.
l Ms: varias palabras tachadas.
m Ms. varias palabras tachadas.
n Ms: impugnant

quod debet manere illic habitus obscurus.

[29] In argumento 2.º habetur quod theologia tractat de singularibus; sed scientia non est de singularibus, ut patet per Philosophum in lib. Posteriorum; ergo.

Ad hoc nos dicimus quod hoc est de per accidens, non de per se, quod tractet de contingentibus. 2.º dico quod illa singularia, secundum quod pertinent ad fidem, sunt inevitabilia; et sic non tollit rationem scientiae hoc.

[30] Notate quod, secundum Durandum et Henricum, in prologo q. 2, et Marsilium, q. 2 in primo Sent., theologus clarius lumen haberet per theologiam quam per fidem.Et probant ex illo Isaiae 7 [z], [9]: nisi credideritis, non intelligetis.

Sed hoc est mere chimaericum. Et ipsi probant ex Augustino, super Iohannis 1 c., [9], super illa verba, erat lux vera; dicit Augustinus quod aliud est lumen ad credendum et aliud ad intelligendum; et dicit quod lux [a] increata illuminat [hominem] [b] duplici lumine: parvulos quidem lumine fidei, quo nutriuntur ut lacte; maiores autem lumine sapientiae,

z Ms: 6
a Ms: in (repetido, superfluo).
b Ms. varias palabras tachadas.

1, [9], erat lux vera etc.; ubi dicit: aliud est lumen ad credendum [ñ] [f.11r] aliud ad intelligendum. Et infra: lux increata illuminat hominem duplici [o] lumine: parvos lumine fidei, quo nutriuntur ut lacte; maiores autem lumine sapientiae, quo ut solido cibo vescuntur. Aliqui dicunt quod Augustinus [p] distinguit inter lumen fidei, quod est in via, et inter lumen gloriae, quod est in patria. Sed tamen Augustinus declarat se, in 2.ª auctoritate, quod loquitur de duplici lumine in via et ideo aliter dicunt quod vocatur lumen sapientiae ad intelligendum lumen naturale theologorum, quo exponunt sacram scripturam. Et sunt optimae auctoritates ad probandum illam 2am, quam posuimus articulo praecedenti.

quo ut solido cibo vescuntur. Et dicit Durandus quod Augustinus distinguit lumen fidei a lumine gloriae. Sed haec expositio non videtur in verba; probatur, quia Augustinus solum loquitur de illis qui sunt in via et non de existentibus in patria; ergo. Propterea aliter exponunt Augustinum et dicunt quod dis[f.10v]tinguit lumen fidei a lumine naturali intellectus agentis; sed hoc etiam non bene valet ad sensum Augustini, quia lumen naturale intellectus agentis non est lumen supernaturale. Propterea dico quod Augustinus intelligit de lumine quod vocatur concursus Spiritus Sancti specialis ad intelligendum et exponendum sacram scripturam; et hoc lumen vocat lumen sapientiae, quo maiores, id est, doctores vescuntur; aliud autem est lumen fidei, quo singuli christiani credunt. Et hoc de 2.º articulo.

[31] Art. 3. Utrum sacra doctrina sit una scientia.

Notandus est imprimis titulus quaestionis; non enim quaerit utrum theologia sit una qualitas nec ad hoc respondet, sed utrum sit una scientia, quia prima quaestio est metaphysica. Quaerit enim utrum, sicut logica est una scientia (non enim ego scio plures logicas), ita sit una scientia illa quae de Incarnatione et de sacramentis; vel utrum si[n]t plures, ut

[31] Art. 3. An theologia sit una scientia.

Et notandum est quod S. Thomas non quaerit utrum theologia sit una entitas vel una qualitas; non curat de hoc.

Et respondet affirmative per unam conclusionem quod theologia est una scientia.

Probat, quia unitas habitus, sicut unitas potentiae, attenditur ex unitate obiecti. Vel sic ponatis: sicut unitas potentiae est propter unitatem obiecti, ita unitas scientiae est propter unitatem rationis formalis theologiae; sed est unica ratio for-

ñ Ms: aliud (iniciada).
o Ms: medio (tachado).
p Ms: expo (tachado).

sunt plures mathematicae, non curando an sit una qualitas vel plures. Et tamen moderni totam disputationem consumunt an sit una vel plures, non descendendo ad punctum.

Respondet unica conclusio affirmativa: scilicet, sacra doctrina est una scientia.

Probatur: unitas potentiae vel pluralitas consideranda est penes rationem formalem obiecti; sed est unica ratio formalis sub qua theologia considerat de suis conclusionibus, quia per revelationem divinam; ergo est una scientia.

[32] Contra istam conclusionem S. Thomae est statim argumentum commune nominalium. Videte Gabrielem, prol. q.8, et Gregorium, q.3; habitus distinguuntur per obiecta; sed conclusiones [q] omnes, quae non sunt *synonymae* [r] differunt specie; ergo actus illarum et, per [s] consequens, habitus. Et sic concedunt quod non est nisi una scientia per aggregationem. Eodem modo diceremus quod omnes scientiae, scilicet, logica, mathematica sunt una. Sed nos non disputamus an sit una qualitas, nisi utrum sit una scientia, ut est logica.

[f. 11v] Est notanda doctrina S. Thomae ex Aristotele, lib. primo post. tex 43, lect. 41; dicit ibi quod una scientia est [quae est] unius generis, quemadmodum etiam Aristoteles

q Ms: quae (tachado).
r Ms: sinonome
s Ms: consequens (repetido y tachado).

malis theologiae [c], qua vel sub qua considerat omnes conclusiones, puta sub ratione revelabilitatis divinae; ergo est unica scientia.

[32] Contra istam conclusionem arguunt Gabriel, in prol. q.8, et Gregorius, q.3. Faciunt argumentum contra hoc: omnes conclusiones, quae non sunt synonymae, in aliqua scientia faciunt scientias diversas et sunt differentes specie; sed in theologia sunt conclusiones huiusmodi; ergo non est una scientia.

Primum notate quod S. Thomas loquitur sicut Aristoteles, 1 post. tex 43; dicit ibi quod una scientia est quae est unius generis obiecti. Et hoc vult dicere hic S. Thomas, id est, quod, quando omnes conclusiones considerantur in aliqua scientia sub una ratione formali, id est, ratione unius obiecti et per unum modum, est una scientia et non plures scientiae. Et sic, propter hoc, non est nisi unus visus, dato sint plura obiecta materialia; sed, quia non est nisi unus modus ten-

c Ms: ergo (tachado).

2.° de anima, tex 63 et infra; dicit enim quod sensus distinguitur per diversas rationes obiecti, nam distractio et unitas habitus et *potentiae* [t] ab obiecto est sumenda, ut etiam dicit Aristoteles in illo 2.° de anima, quod habitus est perfectio potentiae. Sed dicimus unum verbum hic, quantum sufficit ad propositum incipiendo a sensibus.

dendi in omnes colores, quia tendit in illa secundum quod colorata sunt, ideo non est nisi una potentia visionis; et sic in aliis potentiis. Eodem modo dicendum est in scientia, quia licet sint diversae conclusiones non synonymae, si tamen procedunt per idem medium non diversi[fi]cant illam. [f.11r] Itaque dicimus quod, sicut est unus visus respectu omnium colorum, ita respectu omnium conclusionum non est nisi una scientia.

[**33**] Dubium est quare, cum albedo et nigredo differant specie, non dicantur duae potentiae visivae illarum. Si dicatis ex eo esse, quia conveniunt in una ratione, scilicet coloris, sequeretur tunc eadem ratione quod sufficeret tunc unus sensus pro omnibus qualitatibus sensibilibus, quia conveniunt omnes in uno genere sensibilitatis.

Notandum est quod obiectum potentiae est duplex: materiale et formale. Materiale est illud quod sentitur sicut paries, sicut campana; et penes *istud* [u] non distinguuntur potentiae. Eamdem enim campanam sentimus per diversas potentias. Aliud, obiectum formale, quod est ratio [v] terminandi potentias, sicut color est obiectum visus et sonus auditus; et penes ista obiecta distinguuntur potentiae.

t Ms: potentia
u Ms: istum
v Ms: distinguendi potentias (tachado).

[**33**] Et si dicatis quod ratio quare non datur nisi unicus visus respectu albedinis et nigredinis est quia conveniunt in una ratione coloris, contra: eodem modo dicatur quod non est nisi una potentia respectu omnium sensibilium [d], propter eamdem rationem, quia omnia sensibilia conveniunt in ratione sensibilitatis.

Pro hoc notate quod est duplex obiectum, scilicet, materiale et formale. Obiecta materialia non diversificant potentiam, sed formalia.

Sed contra, quia sunt diversae species coloris; ergo deberent esse plures potentiae visionis.

Pro hoc notate quod obiectum formale potest considerari dupliciter: uno modo, in quantum est res quaedam et qualitas; alio modo in ratione sensibili. Modo dico quod potentiae distinguuntur penes rationem forma-

d Ms. una palabra tachada

Sed dicetis contra: quia color in ratione coloris habet multas species; ergo requirit plures potentias.

Notandum rursus quod obiectum formale potest considerari dupliciter: uno modo, in quantum est res quaedam; alio modo, ut est obiectum seu ratio sub qua, id est, in quantum est sensibile; et secundum istas diversas rationes habet diversas acceptiones, verbi gratia, sensibilis qualitas est unum genus [subalternum] [et] habet sub se [x] diversas species, scilicet, colores et sonos; et ille adhuc habet alias species, ut color albedinem, nigredinem. Sed sensibile habet sub se species, scilicet, visibile, audibile. Sed visibile, ut sic [y], est species specialissima, nec habet sub se alias species; eadem est visibilitas albedinis et nigredinis. [f. 12r] Sed quomodo est eadem visibilitas, si sunt diversi colores? Visibilitas attenditur penes medium per quod fit sensatio; unde diversae sensibilitates attenduntur penes media magis vel minus materialia, ut pluchre declarat S. Thomas in hac 1.ª p., q.78, art.3; verbi gratia, mutatio sensus visus est sine alteratione sensitiva, quam vocant realem; sed est solum intentionalis et ideo est medium magis spirituale; sonus autem mutat auditum, non *tam* [z] spiritualiter, quia producit species per motum localem; odorabile minus spiritualiter, lem obiecti in quantum est sensibile tale obiectum; verbi gratia, color est passibilis qualitas et est sensibilis; sed aliae sunt species sensibilis qualitatis et aliae sensibilis obiecti. Color in quantum est sensibilis qualitas non est species specialissima; sed tamen in quantum est sensibilis a tali potentia, ut puta a visu etc., est species specialissima, secundum quod consideratur sub una ratione visibilitatis, ut dictum est. Et penes hoc distinguuntur potentiae. Hoc declarat S. Thomas 1, q. [77] [e], art.3. Ex hoc cognoscimus quod potentia visiva est maxime potentia perfecta, quia, inter omnes potentias organicas, est magis spiritualis et spirituali modo immutatur, quam omnes aliae potentiae. Odoratus autem est potentia magis materialis, quia requirit maiorem mutationem materialitatis; et sic de aliis potentiis exterioribus. Et sic *isti* [f] sensus distinguuntur. Et adhuc sensus communis est magis spiritualis, propter eamdem rationem.

x Ms: scilicet subalternum (tachado).
y Ms: habet (tachado).
z Ms: tamen (dudoso).

e Ms: 68 (tachado) 77 (entre líneas).
f Ms: iste

quia producit species [a] [cum] aliqua alteratione reali, utputa cum calefactione obiecti; immo simul cum speciebus quoque producit realem qualitatem in tactu et in gustu et *realem alterationem* [b] . Ecce quomodo distinguantur potentiae penes diversas rationes formales sensibilitatis. Unde, quando dicit S. Thomas in littera quod [c] unus visus ad videndum hominem et lapidem, quia conveniunt in una ratione formali, scilicet, colorati, intellige in una ratione sensibilitatis, quae est in omni colore; et quia sensus communis abstrahit ab istis modis materialibus, est unus omnium sensibilium; et quia intellectus est potentia omnino immaterialis, est alia potentia. Itaque natura fecit *diversas* [d] potentias secundum diversos modos, quibus obiecta immutant; quare haec distinctio non est solum ad cognoscendum, id est, quod per obiecta cognoscantur distingui, sed quoad esse, quia, scilicet, per hoc distinguuntur et definiuntur.

[**34**] Eodem modo differunt habitus penes diversa media. Unde imprimis fides, scientia opinio differunt genere, quia alia per demonstrationem facit claritatem, alia per revelationem quae facit certitudinem, alia per medium probabile cum formidine. Sed tamen scientiae, ut ait Aristoteles, 6 Metaph. t[ex] 2, penes media,

a Ms: per (tachado).
b Ms: realis alteratio
c Ms: quod (repetido).
d Ms: divisersas

[**34**] Eodem modo distinguuntur species vel habitus, ut scientia et opinio, scilicet, ratione medii; quia medium unius [f.11v] [g] est evidens, scilicet, scientiae; medium autem alius est probabile et [h] . Et eodem modo aliae scientiae perfecte distinguuntur ratione medii vel modi procedendi, ut physica, mathematica, metaphysica etc. Eodem modo theologia, quia sub una ratione for-

g Ms: unius (repetido).
h Ms. una palabra ilegible.

quae magis vel minus abstrahunt a materia, quia medium in demonstratione est *distinctum* [e]. Physica, quae definit per materiam sensibilem, scilicet, ut est in ferro, in carne etc., ut simitas est nasi curvitas; [f. 12v] sed mathematica tractat de materia, utputa de quantitate, quae est conditio [f] mutationis, sed abstrahit quod sit sensibilis et in ferro et in carne, et ideo dicitur materia intelligibilis; metaphysica autem omnino abstrahit a materia, quia tractat de Deo.

[35] Sed contra hoc est argumentum: nam mathematica est una scientia et non 4, quia sub una ratione abstrahendi procedit. Nam, si dicas differre penes obiecta materialia, quae differunt specie, ita dicam quod scientia naturalis de homine et de asino differunt specie.

Respondetur imprimis: perspectiva et musica clare differunt ab aliis, quia sunt partim physicae et tractant de sensibilibus; sed de geometria et arithmetica non est ita certum quomodo distinguantur, nisi dicamus quod distinguuntur quia tractant de duabus speciebus et una non habet ordinem ad aliam. Descendendo ergo ad nostrum propositum, quia theologia considerat omnes suas conclusiones sub eodem modo, in quantum sunt revelatae in suis principiis, est una scientia.

Sed contra: ergo scientia beatorum et nostra est una,

e Ms: distinctio.
f Ms. una palabra tachada.

mali tractat de omnibus conclusionibus contentis sub illa, vocatur una scientia. Et hoc est quod vult dicere hic S. Thomas.

[35] Et sic respondeo ad argumentum: quia, dato quod sint conclusiones diversae theologicae secundum se, tamen secundum quod considerantur sub una ratione formali, scilicet, sub ratione revelabilitatis, ideo est una scientia.

Sed contra hoc arguitur: revelatio in theologia non est conditio obiecti, de quo tractat theologia, sed tenet se ex parte causae efficientis, id est, quia est revelatio facta a Deo et infusa cum suis principiis; sed Deus se tenet ex parte causae efficientis, sicut et eius lumen; ergo.

Et confirmatur: si Deus revelaret mihi logicam et physicam, essent diversae scientiae, dato essent revelatae; ergo nihil facit revelatio ad unitatem scientiae [i].

Ad hoc Caietanus dicit quod dupliciter potest revelatio considerari: uno modo, ut se tenet ex parte causae efficientis, et

i Ms. varias palabras tachadas.

quia procedunt per medium revelationis.

Negatur consequentia, quia illa tractat de Deo clare revelato; haec autem de Deo obscure revelato et ideo haec subalternatur illi.

Ergo saltem fides et [g] theologia sunt una scientia.

Negatur consequentia, quia fides non est scientia, ut superius diximus, quia habetur immediate ex revelatione. Potest tamen non absurde vocari una scientia aggregatum ex fide et theologia, sicut aggregatum ex principiis et conclusionibus.

Sed hic sunt argumenta Alberti, quae adducit [h] Caietanus. Revelabilitas non est conditio obiecti sub qua scientia tendat in obiectum [i], sicut [j] materialitas, sed tenet se ex parte revelantis. Et declaratur hoc, quia Deus revelans habet se sicut praeceptor et non sicut obiectum formale.

[f. 13r] Et confirmatur: si Deus revelaret mihi physicam et astrologiam, sicut Adae, essent nihilominus diversae scientiae; ergo revelabilitas non facit unitatem scientiae.

Hic notat et bene Caietanus, quod revelatio potest se tenere dupliciter; vel ex parte [k] causae vel ex parte obiecti. Primo modo non facit unitatem vel pluralitatem scientiarum, sed bene secundo modo. Verbi gratia: revelatio [l] in Adam physicae hoc non facit diversitatem vel unitatem scientiarum: alio modo, potest considerari revelatio, ut se tenet ex parte obiecti, et hoc modo revelatio facit vel diversitatem vel unitatem scientiarum, id est, quod revelatio sit ratio sub qua scientia tractet de suo obiecto; et hoc modo se habet theologia, quia tractat de Deo sub ratione revelationis.

Sed contra hoc arguitur: ergo scientia nostra et beatorum est eadem scientia, quia per unum medium procedunt, scilicet, quia est revelata.

Ad hoc nego consequentiam, quia theologia nostra tractat de Deo obscure revelabili; sed scientia beatorum tractat de Deo clare revelabili, scilicet, beatis.

g Ms: theologia (repetido y tachado).
h Ms: S. Thomas (tachado).
i Ms: sicut (repetido y tachado).
j Ms. dos palabras tachadas.
k Ms: medii (tachado).
l Ms: Adae (tachado).

et geometriae tenebat se ex parte causae efficienti[s], quia a Deo tamquam a praeceptore fuerunt revelatae; sed non se tenebat ex parte obiecti [m], sed tendebant in sua obiecta sub rationibus, quibus tenderent, si essent acquisitae. Sed in theologia tenet se revelatio non solum ex parte causae efficientis, sed etiam ex parte obiecti, quia considerat de Deo, sub illa ratione revelati.

Unde ad argumentum istorum: conclusiones theologiae differunt specie, ergo et habitus, distinguitur antecedens: in se, id est, quod significent differentia [n] specie, conceditur [ñ]; sed sub ratione scibilium sunt eiusdem speciei, sicut diversi colores sunt [o] eiusdem speciei sensibilitatis; et sic negatur consequentia quod sint diversi habitus.

[36] Sed utrum *sint* [p] diversae qualitates, quibus assentimus diversis conclusionibus vel una.

Ad hoc dico primo quod theologo est indifferens de numero qualitatum, ut sit una scientia. Et dato, quod sint plures, sunt absolute una scientia quia habet ordinem ad unum; nam, si non essent nisi una solum per aggregationem, ut isti dicunt, eodem modo aggregatum ex omnibus scientiis esset una scientia. Unde nomen

m Ms: quia (tachado).
n Ms. había escrito: differentiam (corregido).
ñ Ms: sub ratione (tachado).
o Ms: sunt (repetido) diversi spec (tachado).
p Ms: sit

[36] Sed est dubium utrum sit unica qualitas (postquam est unus habitus) quae faciat nos assentire omnibus conclusionibus.

Ad hoc dico primo quod quaestio ista est metaphysica. Et sine argumentis dicam vobis opiniones. Et primo notate quod sive sit una qualitas si[f.12r]ve plures, absolute est unica scientia. Ratio est, quia una scientia de se non est nomen collectivum sive divisivum, sicut nomen domus aliqui dicunt quod est nomen collectivum [j], quia est aggregatum ex pluribus etc.; est male loqui hoc modo, quia etiamsi aliqua domus esset ex uno lapide, es-

j Ms: sicut (tachado).

scientiae de se nec est nomen collectivum nec divisivum, sicut domus de se nec dicit quod sit unum ens, nec quod sit compositum ex multis. Dato enim quod tota domus esset ex uno lapide, esset una domus; sed per accidens est quod sit plura. 2.° dico, quod est valde notandum, quod, sicut est una scientia, sic est unus habitus, licet sint plures qualitates. Itaque licet ens in singulari [f.13v] supponit pro omnibus, sicut scientia, quia habitus est quidditative superior ad scientiam; nec sequitur: sunt plures rationes, ergo plures habitus, saltem totales, sicut nec sunt plures scientiae.

Sed semper restat dubium utrum sit una qualitas. Haec quaestio est metaphysica et ideo nec est utilis nec praesentis speculationis. Videte Capreolum in prologo q.3.ª, conclusione prima, ubi latissime hoc disputatur. S. Thomas, 1-2, q.54, art.4, ex professo quod unus habitus numero, sed extendit [se] ad multa. Sed de Veritate q.20, art.2, dicit quod [q] habitus est collectio specierum ordinatarum ad cognoscendum, ut in aliis etiam locis videtur loqui diversimode. Et Capreolus illic videtur sentire quod sit magis conforme dictis S. Thomae, quod scientia sit ordinata collectio specierum.

set domus et tamen non esset aggregatum ex pluribus etc.; ergo quod sit aggregatum ex pluribus nihil facit ad hoc quod dicunt nomen collectivum, nisi in sua ratione formali illud includat, sed est nomen absolutum; ergo, si conceditis quod est una scientia, ergo est eodem modo unus habitus. Probo istam consequentiam, quia habitus est quidditative superior ad scientiam, sicut animal ad hominem; ergo id quod sufficit ad unitatem scientiae, sufficit ad unitatem habitus.

Dico praeterea quod in via S. Thomae difficultas est aliqua quid intelligatur nomine scientiae. De hoc videte Capreolum, in prologo, q. 3, conclusione 1: illic adducit diversa loca S. Thomae, in quibus varie loquitur S. Thomas. De hoc primo [modo] in 1-2, q.54, [art.] 4; S. Thomas probat ibi quod est unicus habitus et unica qualitas in ordine ad plures conclusiones quae considerantur sub eadem ratione. Sed in quaestionibus de Veritate, q.20, [art.] 2, dicit quod scientia est collectio plurium specierum ordinatarum ad cognoscendum unum obiectum. Et Capreolus dicit quod verisimilis est in via S. Thomae quod scientia supponat pro collectione plurium specierum.

[37] Nihilominus sit hic prima conclusio quod necesse est in una scientia ponere

[37] Nos tamen respondemus propositiones.

Prima propositio sit quod ad unicam scientiam necessaria est collectio plurium specierum.

2.ª propositio: quod praeter

q Ms: quod (repetido).

utrumque, scilicet, collectionem specierum et habitum.

Probatur, nam collectio specierum solum est ad producendum notitias et propositiones apprehensivas; sed habitus est ad iudicandum, hoc est, ad assentiendum; et ipsae species propter suam permanentiam vocantur habitus.

2.ª propositio: proprie scientia supponit pro habitu iudicativo, nam scire est iudicare, et solum apprehendere non est scire.

Hoc etiam Caietanus in loco citato prima[e] secundae.

3.ª propositio: valde probabile et credo probabilius quam oppositum, quod sit una qualitas in una scientia ad omnes conclusiones, quibus assentitur per idem lumen et per idem medium, ut in logica sit una qualitas et in astrologia alia.

Et hoc intendit S. Thomas in loco citato 1-2. Et probatur ratione S. Thomae: habitus est perfectio [r] potentiae; ergo proportionatur potentiae; sed est una potentia ad omnia media, quae per idem medium cognoscuntur; ergo est unus habitus.

Scotus, prol. q.3, calumniatur hanc rationem. Videte ibi, quia, non obstante sua impugnatione, haec ratio habet apparentiam.

2.º arguitur: acquisito habitu circa primam conclusionem, omnes habitus [s] circa ([f.14r] conclusiones eiusdem scientiae sunt eiusdem speciei, quia est idem obiectum formale; ergo species, necessarius est habitus ad iudicandum.

Probo istas duas propositiones *sic* [k]: quia ista duo habent diversa officia; quia species solum ponuntur ad apprehendendum res et notitias apprehensivas, sed habitus ponitur ad iudicandum, id est, habitus iudicativus; ergo.

Sit 3.ª propositio quod proprie scientia supponit pro habitu iudicativo.

Et ista est sententia Domini Caietani. Et bene dicit in hoc et in 1-2, q.54. Et probat, [f. 12v] nam idem est scire quod iudicare, quia apprehendere non est scire; ergo manifestum est quod scientia supponit pro habitu et de isto habitu est quaestio utrum supponat vel sit una qualitas.

Et de hoc sit 4.ª propositio: probabile est quod talis habitus sit una qualitas, sed probabilius est contrarium, licet aliud sit probabile et in via S. Thomae [l].

Ita est tenendum quod non sit unica qualitas. Probatur, quia aliter sequeretur quod omnes conclusiones in eadem scientia, quantumcumque diversae, essent eiusdem speciei. Probo, quia omnes faciunt unam eamdem qualitatem; ergo. Sed differunt specie; ergo non faciunt unam qualitatem.

Sed ratio S. Thomae ad probandum quod sit una qualitas est: quia omnes conclusiones, quae sub eadem ratione formali considerantur, dicuntur eius-

r Ms. había escrito: perfectior (corregido).
s Ms: eiusdem (tachado).

k Ms: sit
l Ms: S. Thomae (repetido).

non opus est quod requirantur novi; sed satis est quod primus extendatur ad alias conclusiones, ad quas iste inclinabit, [t] sicut in naturalibus, postquam ignis produxit calcrem, postea non producit novum, sed intendit productum, in via S. Thomae.

3.º: eadem est *proportio* [u]: fides una infusa ad omnes propositiones de fide. Item in virtutibus moralibus est una iustitia, una fortitudo, et non sunt diversae qualitates. Item, quia essent ponendae in intellectu unius doctoris innumerae qualitates, si cuiuslibet conclusionis haberet unam qualitatem.

Nihilominus est addenda 4.ª propositio: non debet negari et in via S. Thomae quod in theologia sint habitus distincti et qualitates, quia, licet sit una ad omnes conclusiones, quibus certo assentimur, sunt tamen aliae propositiones, de quibus non habemus nisi opinionem, et tamen non est dicendum quod idem habitus inclinet ad opinionem et ad assensus certos.

[38] Sed est potissimum argumentum contra 3am propositionem: si esset una qualitas pro tota theologia, sequitur quod quam primum quis scit primam conclusionem, saltem quam primum habet habitum, iam sciret omnes propositiones, quas nunquam vidit; et posset eis assentire.

Negatur consequentia, quia habitus non est perfectus et non loquimur de perfectione

t Ms. una palabra tachada.
u Ms: propositio

dem speciei et propter rationem formalem et propter eumdem habitum, quem generant actus illius scientiae, quia ex pluribus actibus eiusdem speciei generatur habitus; ergo erit una scientia propter eamdem rationem formalem, sub qua omnes actus illius scientiae consideratur, scilicet, sub ratione scibilis, sicut in virtutibus eadem est ratio iustitiae in emptionibus et venditionibus et aliis actibus iustitiae; et idem in aliis virtutibus patet. Et sic dico hoc esse tenendum in via S. Thomae, quod quaelibet scientia est unica qualitas et non plures.

[38] Sed contra arguitur: sequitur quod primus habitus unius conclusionis inclinabit ad assentiendum omnibus aliis conclusionibus; consequens est falsum et contra experientiam, quia videmus quod, licet aliquis sciat unam conclusionem theologiae, non propterea scit alias; ergo.

Ad hoc negatur sequela. Ratio est, quia, licet quoad intensionem sit habitus aliarum conclusionum, non tamen quoad extensionem, quia non extenditur ad alias conclusiones, quous-

intensionis, quia stat quod habitus paucarum conclusionum sit magis intensus, [sed] de perfectione [ex]tensiva [v]. Volumus dicere quod, quamvis in primo [assensu?] acquiratur habitus, tamen non inclinat ad conclusiones alias, quoadusque habens habitum se exercuerit circa illas actualiter et nec, sicut aliqui dicunt, generantur novi habitus. Nos autem dicimus quod acquirit novos modos inclinandi ad illas et quando quis obliviscitur aliquas conclusiones non perdit habitum, sed perdit inclinationem seu respectum ad illas. Fateor non exercitatis in via S. Thomae esse difficilem hunc modum et ideo non multum refert, si quis voluerit tenere oppositum.

que sciat illas, videlicet, quod habilior et promptior fit per huiusmodi habitum ad alias conclusiones; et ideo intensive est aliarum conclusionum, non tamen extensive, quia non facit assentire aliis conclusionibus quousque sciat illas. Itaque dico quod, antequam sciat secundam conclusionem, habet inclinationem ad illam per huiusmodi habitum ex prima genera[f. 13r]tum. Sed utrum dicatur theologus per huiusmodi habitum *unica* [m] conclusione genitum? Ad hoc dico quod forte non, sed solum in potentia. Ex hoc dico quod duo teneatis: quod sit unica qualitas habitus conclusionis, qui est habitus scientificus; tamen *relate ad* [?] alias conclusiones opinativas necesse est ponere qualitates distinctas. Sed utrum aggregatum ex fide et theologia vocetur ille habitus scientia? Ad hoc dico quod non. Et haec de hoc articulo.

[39] **Art. 4us. utrum sacra doctrina sit scientia practica.**

[f.14v] S. Thomas respondet duabus conclusionibus.

Prima: theologia comprehendit sub se utramque scientiam, scilicet, practicam et speculativam.

2.ª conclusio est quod theologia est magis speculativa quam practica.

Et probatur prima, quia theologia tractat de rebus scientiae practicae et de rebus scientiae speculativae, sub una ra-

[39] **Art. 4us. utrum theologia sit scientia practica.**

Respondet per duas conclusiones.

Prima est: theologia una existens comprehendit sub se practicum et speculativum.

2.ª conclusio: theologia est scientia magis speculativa quam practica.

Prima conclusio probatur, quia theologia procedit ex lumine revelato; sed tam practicum quam speculativum in theologia procedunt ista ratione, scilicet, sub ratione revelabilitatis; er-

v Ms. había escrito: intensiva (corregido).

m Ms: unicum

tione communi ambabus, scilicet, revelabilis; ergo.

Secundo probatur a simili: sicut Deus, unica simpli[ci] [x] notitia, cognoscit se et sua opera; ergo haec scientia, quae est expresse et exemplata ex ipso tamquam ex exemplari, una existens, eodem modo se habet.

2.ª probatur: prius theologia tractat de Deo et de rebus speculabilibus quam de agibilibus; ergo magis est speculativa.

2.º: dato quod tractet de agibilibus, tractat tamen in ordine ad Deum; ergo.

go ratio ista [n] est superior ad rationem scientiae speculativae et practicae, id est, ratio speculativi et practici comprehenduntur sub revelato; ergo.

Secundo probatur, quia Deus unica scientia et practice et speculative scit omnia; sed theologia nostra est quaedam imitatio scientiae divinae; ergo theologia habet rationem speculativi et practici.

2.ª conclusio probatur dupliciter: primo, quia theologia principalius tractat de Deo quam de creaturis et rebus practicis; ergo magis est speculativa.

2.º, quia [ñ]

[40] Primum dubium est hic, in quo consistat ratio scientiae speculativae et practicae. Et differentia sumenda est ex Aristotele, 3.º de anima, tex 49 [y], ubi dicit quod intellectus practicus differt a speculativo fine; et 2.º metaphysicae tex 3, clarius dicit quod scienti speculative finis est veritas; practice vero opus. Unde 6 metaphysicae tex 1, prius dividit scientiam in practicam et speculativam ex parte finis et deinde speculativam, ratione medii magis vel minus abstracti a materia, dividit in physicam, mathematicam et metaphysicam. Ergo differunt ex parte finis. Itaque speculativa scientia definitur quod sit illa, cuius finis est veritas et practica, cuius finis est opus.

Et intelligitur quod finis ultimus speculativae sit veritas,

[40] De hoc invenietis innumerabilia argumenta, sed breviter dicemus dubia.

Primum dubium sit in quo differunt scientia speculativa et practica et rationes istarum scientiarum. Pro hoc est notandum quod Aristoteles, 3 de anima, tex 49, dicit quod intellectus practicus differt a speculativo, fine, id est, in fine. Et 2.º metaphysicae, tex 3, clarius se exponit; dicit enim quod finis speculativae scientiae est veritas et finis practicae est opus. Et 6 Metaphysicae, tex 1, prius dividit scientiam in speculativam et practicam ratione finis, quia una est propter veritatem solum, alia vero est propter opus; deinde dividit in metaphysicam et mathematicam [f.13v] et definit dicens: scien-

x Ms: había escrito: simplex (corregido).
y Ms: 43

n Ms: ratio (repetido).
ñ Ms. deja interrumpido el sentido.

id est, ultimate intendit cognitionem veritatis. Sed practica, quamvis actus eius sit cognoscere veritatem (nam alias non esset scientia), nihilominus illa cognitio ordinatur ad operandum, ut dicit Aristoteles, in principio 2i ethicorum, de philosophia morali, lect. 2.ª, quod non est contemplationis gratia, sicut speculativae scientiae, sed ut boni efficiantur.

tia practica est quae propter operari est; scientia vero speculativa, quae propter cognoscere est et propter scire veritates rerum etc. Et ponit multa exempla ibi.

Sed forte dubitabitis, quia etiam finis practicae scientiae est veritas. Patet, quia alias non esset scientia; ergo male dividit istas scientias. Ad hoc dico, quod cognoscere veritatem est ultimatus finis scientiae speculativae; sed ultimatus finis scientiae practicae est operari, licet sit etiam scire, sed minus principaliter.

[41] Sed quid est dicere quod istae scientiae differunt fine? Stat quod aliquis [f.15r] addiscat scientiam speculativam, ut de rebus divinis, propter opus, puta ad studiose operandum; immo ita deberent studere theologi, iuxta illud Iacobi 1, [22], estote factores verbi et non auditores tantum; ergo illa erit practica. E contrario stat quod aliquis addiscat scientiam practicam non propter opus, sed tantum ut sciat, sicut antiquitus dicitur fecisse nobiles, qui studebant medicinam propter scire et non ad medicandum; ergo illa esset speculativa.

Est notandum in scientiis quod duplex est finis: alius est finis scientis et alius est finis scientiae. Primus non facit scientiam esse speculativam vel practicam, sed secundus. Itaque practica est quae de se ordinatur ad opus, sicut domificatoria, et speculativa quae de se ordinatur ad cognitionem veritatis.

[41] Sed contra hoc arguitur quod non sit cognitio veritatis finis principalis scientiae speculativae, quia Iacobi 1, [22] dicitur: [e]stote factores verbi etc; ergo cognitio rerum divinarum est propter operari. Est argumentum litterae. Ergo finis scientiae speculativae est operari.

Pro hoc notate quod duplex est finis in scientia. Unus est finis addiscentis scientiam, sicut quando addisco scientiam ut consequar episcopatum, cathedram aut pecunias; tunc habeo pro fine episcopatum, pecunias aut cathedram etc. Et iste non dicitur proprius finis scientiae sed magis scientis. Alius est finis proprius scientiae ad quem scientia ipsa et propter quem est ipsa scientia. Et dico quod finis scientis est extrinsecus scientiae et de per accidens, quia ille finis nec facit eam practicam nec speculativam; sed finis scientiae facit eam vel practicam vel specula-

Sed contra adhuc: ipsa cognitio speculativa Dei et beatitudinis et purgatorii et inferni de se [z] ordinatur ad operandum, quia multum nos animat, scilicet, terret ut vitemus malum et sequamur bonum; ergo est practica.

Dico, ut dicitur a S. Thoma de Veritate, q.14, art.4, fo.8, sol.3, quod ratio scientiae practicae stat in hoc quod finis eius ultimus et proximus et intrinsecus sit operatio, quod est dicere quod sit scientia quae doceat nos operari; unde scientia speculativa per hoc quod [a] nos [b] moveat ad operandum, non dicitur practica; sed ars fabrilis et physica dicuntur practicae propter [causas] dictas. Itaque scientia practica debet esse regula operandi.

tivam. Et per hoc solvitur obiectio.

Sed adhuc arguitur contra hoc, quia etiam finis scientis facit scientiam practicam. Patet, quia cognitio Dei de se habet movere ad amorem Dei, sicut cognitio inferni habet de se movere ad timorem Dei; et hoc est movere ad opus; ergo theologia scientia practica potius dicenda est quam speculativa.

Propter hoc argumentum concedit Scotus quod theologia nostra est scientia practica et non speculativa. Sed nos dicimus quod hoc est falsum, quia etiam isto modo omnes scientiae mundi essent practicae, quia nulla est quae non moveat ad aliquod opus; quod tamen est falsum. Unde vos notate quod scientia practica est, cuius finis ultimatus et intrinsecus et immediatus est opus facere; sed cognitio Dei non habet pro fine immediato opus, sed mediate movendo potentiam ad amandum Deum. In quo ergo consistit propria ratio scientiae practicae? Dico quod tota ratio et finis practicae scientiae est operari, id est, quod principaliter doceat operari et sit regula, qua debeamus operari, sicut ars domificatoria, fabrilis, etc.

[42] Ex quo sequuntur *duae* [c] conditiones ad veram rationem scientiae practicae: prima ex parte materiae, quod sit scientia de re operabili a nobis, id est, quae sit in nos-

[42] [f.14r] Ex quo sequitur quod duo requiruntur ad rationem scientiae practicae: unum ex parte materiae, scilicet, quod sit de re operabili a nobis, id est, de re quae sit in potentia nostra facere; unde cognitio divina non est aliquo modo practica, quia non est de re operabili a nobis, nec est regula ope-

z Ms: opus (tachado).
a Ms: doceat (tachado).
b Ms: operari (tachado).
c Ms: duo

tra potestate fieri; 2.ª ex parte modi seu finis, id est, quae doceat qualiter talis res debeat operari, quod solet dici apud antiquos, quod doceat inducere formam in materiam. Scientia autem, quae non est de re operabili a nobis vel, dato quod sit de re operabili a nobis, non tamen docet operari, illa est [f. 15v] proprie speculativa, ut scientia de Deo et de rebus naturalibus; item scientia de domo speculativa, verbi gratia, scientia quae tractat de domo per sua principia universalia, quae per definitionem de domo concludit [d] proprietates eius, illa est mere speculativa, sicut si esset de alia re naturali. Et prima dicitur speculativa ratione subiecti; secunda dicitur speculativa ratione modi. Ecce quid est proprie scientia practica et quid sit scientia speculativa.

Verum est tamen quod S. Thomas, in hac prima parte, q. 14, art.16, distinguit triplicem scientiam speculativam: ratione subiecti vel ratione modi vel ratione finis. Scientia, quae est de re non operabili, ut de Deo, est speculativa ratione materiae; sed quae est de re [e] operabili modo non operabili est practica ratione materiae et speculativa ratione modi: sed revera vel absolute est dicenda speculativa nec oppositum intelligit S. Thomas. Et rursus scientiam fabrilem, quae est de modo [f] operandi. si a sciente referatur non ad operandum, randi; et scientia naturalis non est practica propter hoc. Aliud quod requiritur est ex parte [o] modi vel finis; hoc est quod doceat operari, id est, quod doceat introducere formam in materiam (ut antiqui aiunt); unde qui habet scientiam de materia domus, scilicet, de lignis, de lapidibus, etc., non propterea sequitur quod habet scientiam practicam, quia deficit ei modus. 2.º sequitur quod scientia, cui deest alterum istorum, puta quod [p] non sit de re operabili vel dato quod sit de re operabili, sed non [de] modo operandi, talis non est dicenda scientia practica. Et per hoc solvuntur plurima argumenta.

Et volo notetis quod S. Thomas. 1ª, q.14, art.16, dicit quod tripliciter aliqua scientia dicitur speculativa vel practica: uno modo ex parte materiae; 2.º modo ex parte modi; 3.º modo ex parte finis. Exemplum primi: illa, quae non est de re operabili, illa est scientia speculativa ex parte materiae; alia est practica ex parte materiae, sed speculativa ex parte modi, sicut est scientia de domo, ut iam diximus; alia potest esse practica ex parte modi et materiae et speculativa ex parte finis: verbi gratia, est aliquis nobilis qui addiscit scientiam practicam solum ut sciat illam et non ut operetur; et dicit S. Thomas quod talis scientia potest fieri practica, puta si iste nobilis mutet finem, scilicet, ordinando illam ad operandum.

d Ms. una palabra tachada.
e Ms: non (tachado).
f Ms. había escrito: domo (corregido).
o Ms: finis (tachado).
p Ms: quod (repetido).

sed solum ut sciat, vocat practicam ratione subiecti et modi, sed speculativam ratione finis; unde infertur quod talis speculativa potest fieri practica.

[**43**] Contra hanc doctrinam, Gregorius Ariminensis, in prol. q.5, facit 6 argumenta ad probandum quod scientia non debet vocari practica vel speculativa ratione finis scientis, quia tunc scientia ex eo quod est in isto vel in illo sciente esset practica vel speculativa.

Sed non opus est adducere argumenta sua, quia nos concedimus illud quod intendit, nec S. Thomas dicit quod absolute sit illa speculativa, sed solum secundum quid et improprie; unde, ut diximus, solum debet attendi haec differentia ex fine scientiae, nam scientia ex natura sua habet quod sit vel speculativa vel practica. Unde, si pauper discat artem ad operandum et postea dives non intendit operari, semper sua scientia est practica. [f. 16r] Ex quibus resolutorie sequitur quod vera ratio scientiae practicae in hoc consistit quod sit de re operabili et tradat modum operandi; itaque sit regula operationis. Quare illa, quae tractat de re non operabili vel, licet tractet de re operabili, tamen non tradit modum operandi, est proprie speculativa.

Ex quo sequitur 2.º quod de aedificio est geometria practica et geometria speculativa; una, quae considerat naturam aedificii [g] definiendo et dividendo et est speculativa seu

g Ms: per (tachado).

[**43**] Gregorius, in prol. q.5, facit 6 argumenta ad probandum quod scientia non dicitur speculativa vel practica ex parte finis: primo, quia propterea quod ego ordinem scientiam de Deo ad opus, non sequitur ideo quod sit [f.14v] practica; nec sequitur etiam, si scientia de se est speculativa, propterea quod ego ordinem ad operandum, quod sit practica. E contra ex distinctione S. Thomae sequitur scientiam aliquam quae de se est practica, esse speculativam, si non ordinetur ad opus; hoc autem non est concedendum; ergo S. Thomas male etc.

Ad hoc breviter dico quod Gregorius non infert bene intentum suum, puta quod sequeretur aliquam scientiam esse practicam in uno et eamdem in alio esse speculativam; sed dico quod intelligendus est S. Thomas, quia non vocavit proprie practicam scientiam vel speculativam ex parte finis, sed improprie.

Ex quo sequitur quod de una et eadem re est scientia practica et speculativa. Sic de domo et aedificiis datur practica et theorica, quia datur quod unus sciat quod debet esse lapis quadratus vel triangularis ad talem vel talem partem domus, nesciret tamen facere domum; bene ego scio quod talis

theorica; et illa, quae docet operari est practica.

Sequitur 3.º quod cognitio de Deo nullo modo est practica. Oppositum autem tenet Scotus, in prol., q.4. Nam licet moveat nos ad operandum, non tamen est regula operationis, sicut ponit exemplum S. Thomas, in de Veritate, q.14, art.4: sicut philosophus considerans perpetuitatem animae movetur ad bene operandum: tamen illa scientia non est practica.

Sequitur ultimo, quod si Deus daret mihi potentiam faciendi res naturales, ut arbores, *scientia*[h], quam ego habeo, non esset practica, quamquam esset de re operabili, quia non docet me operari et ideo deberet Deus dare mihi aliam scientiam ad faciendum illas.

debet esse calceus, tamen nescirem facere illum.

Sequitur 2.º contra Scotum quod cognitio de Deo nullo modo est practica. Hoc habetis de Veritate, q.14, art.4 et S. Thomas ponit ibi exemplum: sicut philosophus naturalis movetur ad operandum ex hoc quod scit quod anima est immortalis, non propterea sequitur quod scientia de anima sit practica.

3.º sequitur quod ex hoc quod Deus daret mihi potestatem faciendi lapides vel a natura daretur, non propterea scirem facere illos, sed indigerem alia scientia, qua mediante scirem operari.

[44] Sed[i] hic disputant doctores quid est praxis. Scotus facit de hoc prolixissimam quaestionem, in prol. q.4, et ideo non tractatur in praesenti. Satis est dicere quod praxis est nomem graecum; idem est quod actus latine. Dicitur enim a pratto quod est facio; unde praxis est quaecumque operatio, quae est in[j] nostra potestate[k] sive sit actus interior sive sit actus exterior. Dico quod sit in nostra potestate, quia actus naturales ut actus potentiae vegetativae et actus intellectus praecedunt liberum arbitrium; et omnes alii, qui non sunt in nostra potestate non

h Ms: scientiam
i Ms. una palabra tachada.
j Ms. una palabra tachada.
k Ms. una palabra tachada.

[44] De praxi sequitur modo quaestio. Pro quo videte Scotum, in prol. q.4, qui facit multa argumenta et tractat inutilissime quaestionem istam. Sed breviter scitote quod praxis est nomen graecum et tantum valet sicut operatio et significat actionem aut operationem vel actum. Et nihil aliud est praxis quam obiectum scientiae practicae. Illa actio quae dirigitur a prudentia ad operandum vocatur praxis. Est enim praxis quaedam actio existens in nostra potestate. Hoc dico propter multas alias operationes, quae non sunt in nostra potestate, ut sunt actiones naturales; has potius patimur quam agamus. Et quaecumque scientia dirigit istam actionem practicam, vocatur scientia practica.

dicuntur praxis [l], quia non fiunt a nobis proprie, nam illa dicuntur fieri a nobis, quae fiunt per nostram voluntatem; nam in aliis potius dicimur pati quam agere. [f. 16v] Verum [m] scientia practica dividitur, 6 ethicorum primo, in coactivam et factivam, secundum quod [n] obiectum scientiae est quaedam actio vel factio. Actio est quae manet in agente et factio est quae exit in exteriorem materiam; unde prudentia, ut dicit S. Thomas, 2-2, q.47, art.2 et 5, est scientia practica activa, quae est regula electionum et eodem modo philosophia moralis; sed artes mechanicae dicuntur practicae, quia fiunt active.

Nec requiritur, ad hoc quod sit praxis, quod sit actio recta, nam hoc dicere est sine fundamento, quia praxis non dicit nisi actum humanum. Verum est quod ad scientiam practicam requiritur quod sit [ñ] recta regula operationis, alias non erit practica.

[45] Dubium [o] potest esse hic utrum opus intellectus sit praxis, quod est quaerere utrum detur aliqua scientia [practica], quae habet pro obiecto operationes intellectus, ut puta quae doceat fabricare vel propositiones vel speculationem etc.

In [p] hoc multum se cruciant doctores. Scotus enim in loco ci-

l Ms. dos palabras tachadas.
m Ms: praxis (tachado).
n Ms: praxis (superfluo).
ñ Ms: operatio (tachado).
o Ms: est (tachado).
p Ms. una palabra tachada.

Contra dicit Scotus, quia debet esse operatio recta. Sed hoc non requiritur profecto, saltem ad rationem praxis, quia praxis non sonat aliud quam operationem; sive sit recta sive non, nihil ad rem, dummodo sit operatio. Sed bene [f 15r] verum est quod ad rationem verae scientiae practicae requiritur quod recte dirigat [q] operationes.

[45] Sed est dubium utrum aliqua operatio intellectus dicatur praxis, id est, sit obiectum scientiae practicae, verbi gratia, contemplare vel orare utrum sit praxis.

Et Scotus dicit, ubi supra, quod nullo modo est praxis nec aliqua operatio intellectus; ex quo infert quod logica non est praxis; et probat ex Aristotele, 3 de anima: intellectus sola extensione fit practicus.

Et ad hoc dico primo quod non sunt talia verba in Aris-

q Ms. una palabra tachada.

tato non vult concedere quod [q] operatio intellectus sit praxis; et probat per illud Aristotelis, in 3.º de anima, quod intellectus extensione fit practicus; quod intelligit quod [r] scientia practica est de operatione alterius potentiae ab intellectu et propterea dicit quod logica non est scientia.

S. Thomas, 1-2, q.57, art.1, dicit ad primum argumentum quod scientia practica sumitur ab exteriori opere, ubi videtur convenire cum Scoto. Gregorius tamen, in prologo, q.5, tenet oppositum, videlicet, quod operatio intellectus possit esse praxis, quod probat, quia talis operatio dependet a voluntate nostra, ut puta contemplari vel non contemplari et potest regulari recta ratione; ergo contemplari est praxis et per consequens potest dari scientia [practica] [s], quae habeat pro obiecto contemplationem.

Capreolus, in loco citato, in responsione ad argumenta contra 6am conclusionem, dicit quod speculatio potest regulari quantum ad exercitium, quando, scilicet, et ubi debeamus contemplari et quando non, sed tamen non potest regulari quantum ad specificationem, scilicet, quod speculatio sit vera vel falsa; hoc enim habet ab obiecto; quare proprie speculatio non est praxis nec erit scientia practica de speculatione, [f.17r] nam requireretur quod talis regula esset immediate de modo totele, saltem ubi *citantur* [r] et nihilominus ab omnibus *citantur* [s]; sed non vult illud dicere Aristoteles. Et notate quod S. Thomas, 1-2, q.57, art.1, [ad] primum et art. 3, [ad] 3um, dicit quod scientia practica non est nisi ratione operis alterius potentiae. Gregorius, in prol., probat quod operatio intellectus sit praxis, quia in nostra potestate est contemplare vel non contemplare et est regulabilis a ratione talis contemplatio; ergo est praxis.

Sed dico quod argumentum non valet; et ego non dubito quin contemplatio sit praxis. Et ad argumentum, quando arguit, potest regulari a ratione, ergo est praxis, distinguo antecedens: quantum ad exercitium, puta quando et ubi etc., concedo; sed hoc non sufficit, sed requiritur quod sit regulabilis a ratione quantum ad specificationem, puta quod contemplatio sit clara, vera vel obscura; hoc habet ab obiecto et nulla est scientia, quae doceat facere contemplationem, licet sit aliqua quae doceat an debeat esse contemplatio vel non et quando etc. Et ad hoc datur prudentia, quae docet quando debet fieri et ubi etc. vel non, sed non quomodo debeat fieri.

q Ms: detur (tachado).
r Ms: operatio est de alia (tachado).
s Ms: quod (tachado).

r Ms: scitantur
s Ms: scitantur

speculandi [t]. Sed tamen datur scientia moralis regulativa speculationis quantum ad exercitium, sed hoc facit regulando immediate electionem voluntatis, sicut est prudentia; et ideo non datur practica, quae habet pro immediato opus intellectus. Et in hoc bene dicit.

[46] Dubium est de logica, quae videtur esse scientia practica et habet pro immediato obiecto opus intellectus; docet enim componere propositiones et construere syllogismos in barbara.

S. Thomas, 1-2, q.57, art.3, ad 3um argumentum, dicit quod scientiae, quae ordinantur ad ista opera intellectus dicuntur per quamdam similitudinem artes; tamen dicit quod sunt speculativae, quia non tractant de operibus exterioribus; et ideo istae dicuntur liberales, quia sunt de operibus animae; et mechanica[e] dicuntur serviles, quia sunt de operibus corporis et corpus servit animae et anima est libera domina corporis.

Sed tamen dubium est de logica, utrum sit de modo componendi syllogismos et propositiones. Et videtur quod sic, postquam dicitur ars.

Respondetur, ut mea fiat sententia, quod de se non est de modo operandi; est enim per accidens logicae quod syllogismus sit opus nostrum vel non; solum enim considerat naturam et proprietatem syllogismi et ideo non est practica. Sed

t Ms: immediate (repetido, superfluo).

[46] Tamen de logica videtur quod sit practica, quia consequentia in barbara vel alio modo est scientia practica et istam nos docet facere logica; ergo.

Ad hoc iam diximus quod S. Thomas non vult eam vocare scientiam practicam.

Tamen *totum punctum* [t] consistit in hoc: an ex hoc quod logica doceat facere syllogismos, propterea dicatur practica.

Et ad hoc dico ex [f.15v] sententia nostra et multorum, quod logica non est practica, quia finis eius non est operatio. Impertinens est enim an syllogismi fiant a nobis vel a natura sint facti; sed considerare utrum sit bona consequentia vel non, utrum syllogismus sit bene factus vel non, hoc pertinet ad logicam; non, facere vel non facere illos. Et considerare utrum sit bona consequentia etc., hoc non est practicum, sed speculativum.

Sed utrum sit aliqua alia ars, quae doceat facere syllogismos, itaque vocetur logica usualis.

Ad hoc, dico primo quod non opus est tali logica usuali. 2.° dico quod, ut credo, potest da-

t Ms: totus punctus

dicitur ars, quia tractat de rebus, quae fiunt a nobis.

Sed utrum detur aliqua logica, quae doceat facere syllogismos, quae dicitur usualis.

Respondetur: forsan datur, quia [u] posset puer doceri facere syllogismos, *dato* [v] quod ignoret naturam eorum.

[47] *Habito* [?] quando sit scientia speculativa et practica, restat adhuc declarare conclusionem S. Thomae, in qua dicit quod theologia comprehendit sub se [x] rationem utriusque scientiae; utrum intelligat hoc quod aggregative constet ex speculativa et practica vel utrum alio modo.

Ad hoc respondet bene Dominus Caietanus quod non est intelligendum quod aggregative contineat illas: primo, quia non tractat de suis conclusionibus sub illis rationibus particularibus, sed sub una ratione communi revelabi[li] [f. 17v] tatis, alias non esset una scientia, ut diximus, sed esset una per aggregationem. Et confirmatur, quia tunc non diceretur comprehendere illas, sed componi ex illis, sicut esset aggregatum ex philosophia morali et naturali [y]. Et confirmatur 2.°, quia tunc non esset similis scientiae Dei, cuius oppositum dixit hic S. Thomas; quia scientia Dei non aggregative, sed simpliciter et

u Ms: ista (tachado).
v Ms: date
x Ms: utramque (tachado).
y Ms. había escrito: moralis et naturalis (corregido).

ri talis logica. Ratio huius est, quia, dato quod puer non sciret naturam syllogismi, posset doceri facere syllogismos et consequentias; et sic non tractaret naturam syllogismi, sed solum constituere illos, quod est opus; et talis logica, dico, quod esset practica, quia finis eius solum esset operari.

[47] Sed est dubium Caietani hic, quomodo theologia sit practica et speculativa, utrum comprehendat ratio theologiae aggregative utramque rationem scientiae speculativae et practicae [u].

Ad hoc dico quod Caietanus non intelligit quod comprehendat utramque rationem scientiae, sed dicit quod continetur sub ipsa. Et patet, quia non tractat theologia de istis vel ex rationibus aggregatis illarum scientiarum, quia alias theologia non esset una scientia, quia non esset una ratio simplex ipsius; sed est una ratio simplex theologiae, quae eminenter continet ambas rationes et scientiae practicae et speculativae et ideo est una scientia.

Et non solum hoc habet theologia, sed, dicit, quod theologia habet se ad scientiam divinam, sicut exemplatum ad exemplar, et potius accedit ad speculativam quam ad practicam scientiam.

u Ms. dos palabras tachadas.

eminenter continet alias scientias. Dicatur igitur quod comprehendit sub se alias, quia ratio sua formalis est communis et superior ad speculativas et practicas rationes, sicut animal est superius ad hominem et equum; unde, sicut Deus simplici notitia cognoscit eminenter ea, quae [nos] cognoscimus per scientias speculativas et practicas et theologia sit effectus ipsius scientiae divinae et per consequens scientia divina sit exemplar theologiae nostrae, sequitur quod theologia *nostra* [z] unica [a] ratione communi et simplici tractat de Deo et de divinis speculabilibus et de actibus humanis, quod pertinet ad utramque scientiam.

Unde illud, quod dicit S. Thomas, quod theologia est magis speculativa quam practica, non est intelligendum quod tractet plures conclusiones speculativas quam practicas, sed quod perfectio eius accedit magis ad perfectionem speculativae quam practicae, quia principale obiectum eius est speculativum.

[48] **Art. 5us. utrum sacra doctrina sit dignior aliis scientis.**

S. Thomas respondet una conclusione bimembri, scilicet, theologia est dignior aliis scientiis speculativis et practicis. Hoc est: in quantum speculativa excedit omnes speculativas et in quantum practica excedit omnes practicas.

Ex superiori articulo habe-

z Ms: nostras (sigue una palabra tachada).
a Ms: ratione et (tachado)

[48] **Art. 5us. an theologia sit dignior aliis scientiis.**

Et ponit conclusionem affirmativam, quod sic.

Et est notandum quod S. Thomas non solum in[f.16r]telligit quod eminenter est dignior aliis scientiis et practica et speculativa, sed in quantum participat cum ratione practicae est dignior et in quantum participat cum ratione speculativae est dignior speculativa. Probat conclusionem, quia theologia

mus quod theologia procedit sub una ratione formali comprehendenti speculativam et practicam; et ideo facillime [b] apparet quod est nobilior et dignior aliis, ex hoc quod ratio |sua| formalis obiecti est superior, sicut probaremus quod scientia divina est perfectior scientiis creatis. Sed S. Thomas non fuit contentus de hoc, sed vult probare quod ratio particularis scientiae speculativae est dignior in theologia quam in aliis speculativis et similiter ratio practica; [f.18r] et ideo ex parte speculativi probat etiam, quia ratio est certior et quia est de obiecto digniori, quod facit scientiam digniorem, quod patet, primo de anima; et ex parte practici probat, quia est de fine ultimo et proinde habet iudicare de ceteris scientiis.

In corpore articuli dicit quod theologia est certior aliis scientiis humanis et declarat hoc in solutione ad 3um argumentum, quod est certior secundum naturam suam, non tamen quoad nos [c].

[49] Hic est dubium, quid est dicere quod, secundum naturam suam, est certior non tamen quoad nos. Si enim intelligatur quod ipsae conclusiones sunt secundum se cognoscibiles certiori assensu, quam scientiae humanae, sed tamen assensus quo nos assentimus *non* [d] ita certus, nihil est dicere. Nam hoc non est quod scientia, id est, habitus assentiendi

b Ms. una palabra tachada.
c Ms: hic (tachado).
d Ms: nos

est scientia certior speculativa quantum ad rationem ipsius et est praestantior quia est de fine supremo, per quem iudicamus de omnibus aliis; ergo est dignior etc.

In corpore articuli dicit S. Thomas quod theologia est certior aliis scientiis humanis. Et declarat hoc ad primum argumentum dicens quod theologia est certior aliis scientiis secundum naturam suam, non tamen quoad nos.

[49] Hic est dubium: revera quid est dicere quod secundum naturam suam est certior, non tamen quoad nos? Si enim intelligatur quod conclusiones ipsae secundum se sunt cognoscibiles certiori assensu quam scientiae humanae, sed tamen assensus, quo nos assentimur, non est ita certus, nihil est dicere. Nam hoc non est quod scientia, id est, habitus assentiendi sit certior, sed quod aliud, quod beati sciunt, sit certius. Tamen S. Thomas videtur

sit certior, sed quod alii, ut puta, beati sciunt certius. Et tamen S. Thomas videtur intendere quod etiam theologia nostra sit certior, quia fides, cui innititur, est certior [e] . Et tamen de fide dicit 2-2, q.4, art.8 [f] , quod habitus fidei sit certior. Si autem intelligat quod habitus ipse theologiae et fidei sit certior secundum naturam [g] et non tamen quoad nos, hoc videtur difficile intellectu. Quomodo intelligatur quod habitus est certior et tamen de ipsis *difficilius* [h] iudicamus, quam de aliis scientiis.

Non est dubium nisi quod intelligit quod habitus ipse theologiae, saltem conclusionum, quae sequuntur [i] manifeste ex ipsis articulis fidei est certior, sicut fides ipsa, ita quod in quantum est de se, ille habitus fidei inclinat ad assentiendum certius, quam habitus scientiae humanae; et ideo *qui* [j] habet illum habitum infusum, propter ipsum negaret conclusionem, quae in lumine naturali esset sibi evidens; nam negamus illam consequentiam: haec essentia divina est Pater; et haec essentia divina est Filius; ergo Filius est Pater. Sed tamquam ad nos, id est, ex conditione nostra facilius dimoveremur ab assensu fidei, quam ad assensu scientiae. Et S. Thomas dat rationem, in loco citato 2-2,

e Ms: si autem intelligat (tachado).
f Ms: 1-2, q.4, art.4
g Ms: s (tachado).
h Ms: facilius
i Ms: immediate (tachado).
j Ms: quia

intendere quod etiam theologia nostra sit certior quam fides, cui innititur. Et tamen de fide dicit, 2-2, q.4, [art] 8, quod habitus fidei est certior. Si autem intelligat quod habitus fidei et theologiae sit certior, secundum naturam suam, sed non quoad nos, hoc videtur intellectu difficile. Quomodo intelligit quod habitus est certior et tamen de ipsis difficilius iudicamus, quam de aliis scientiis?

Ad hoc dico quod non est dubitandum nisi quod intelligitur quod habitus ipse theologiae, saltem conclusionum, quae sequuntur manifeste ex articulis fidei, est certior quam aliae scientiae, sicut fides ipsa. Itaque quantum est de se ille habitus fidei inclinat ad certius assentiendum, quam habitus scientiae humanae; et ideo qui habet illum habitum infusum, propter ipsum negaret conclusionem, quae in lumine naturali esset sibi evidens; nam negamus illam conclusionem, quam Aristoteles concederet: haec essentia divina est Pater; et haec essentia divina est Filius; ergo Filius est Pater; quod est evidens in solo lumine naturali stando; et tamen habitus fidei nos incli[f.16v]nat ad oppositum. Sed tamen quantum ad nos et ex conditione nostra facilius dimovemur ab assensu fidei, quam ab assensu scientiae. Et S. Thomas dat rationem, in loco *citato* [v] 2-2, quia obiecta scientiarum naturalium magis proportionantur nobis pro hoc statu et plenius capi-

v Ms: scitato

q.4. art.8 [k], quia obiecta scientiarum naturalium proportionantur nobis pro isto statu et plenius capimus, quam illa, quae sunt supra naturam.

mus illa, quam ea quae sunt supra naturam nostram.

[50] [f. 18v] Sed arguitur quod metaphysica sit dignior theologia, nam habet idem obiectum sicut theologia et excedit illam in claritate; et dignius videtur excedere in claritate,, quam in certitudine sine claritate; ergo.

Ad hoc respondetur, quod ex parte obiecti theologia est dignior, quia multa ostendit nobis, quae metaphysica non sufficeret manifestare. Item, quia excedere in certitudine perfectius est, quam excedere in claritate, quia, cum verum sit obiectum intellectus, magis inclinamur ad certitudinem, cui non potest subesse falsum, quam ad claritatem, cui potest subesse falsum.

[50] Sed arguitur quod metaphysica sit dignior quam theologia quia habet idem obiectum, quod theologia, et excedit ipsam in claritate; sed excedere in claritate dignius videtur, quam in certitudine sine claritate; ergo.

Respondetur quod theologia etiam ex parte obiecti est dignior metaphysica, quamvis sit eiusdem obiecti, quia multa nobis ostendit de Deo, quae metaphysica non sufficit ostendere. Praeterea, quia excedere in certitudine perfectius est quam excedere in claritate, quia, cum verum sit obiectum intellectus, magis inclinamur ad certitudinem, cui non potest subesse falsum, quam ad claritatem, cui potest subesse falsum.

[51] Circa probationem 2i membri conclusionis est notandum quod in maiori non intelligitur absolute quod scientia, quae ⌈non⌉ [l] ordinatur ad ultimum finem sit perfectior illa, quae ordinatur ad ulteriorem finem, sed solum quando una ordinatur ad aliam, quia perfectior est civilis, quam militaris, sed non est perfectior ars, quae imperat figulo quam militaris, quae servit civili. Ceteras minutias vide [apud] Caietanum.

[51] Circa 2am partem probationis conclusionis, notandum est quod S. Thomas non intelligit absolute quod scientia, quae non ordinatur ad ulteriorem finem, sit perfectior illa, quae ordinatur ad ulteriorem finem, sed quod perfectior est illa scientia quae non ordinatur ad aliam, quam alia, quae ordinatur ad ipsam; sicut perfectior est ars civilis quam militaris, quia ista ordinatur ad illam et non illa ad istam. Sed non est perfectior ars, quae imperat figulo, quam militaris, quae servit civili. Ceteras minutias vos videte apud Caietanum.

---

k Ms: 4

l Ms. había tachado: non

[52] Art. 6us. Utrum haec doctrina sit sapientia.

S. Thomas respondet affirmative quod haec doctrina sit maxime sapientia inter omnes sapientias humanas.

Ubi notandum: est duplex sapientia. Alia particularis, quae dicitur sapientia in aliquo particulari genere. Et alia sapientia simpliciter, quae est sapientia in genere totius vitae. Sapientia in aliquo genere est, quae considerat altissimam causam illius generis, sicut in aedificiis, quae considerat finem et formam totius aedificii; et in [oe]conomica patrisfamilias est sapientia. Sed simpliciter sapientia est, quae considerat altissimam causam omnium, ut in speculativis est metaphysica; tractat enim de ente in quantum ens et, per consequens, de rerum quidditatibus et definitionibus; quare habet iudicare de definitionibus rerum et ab illa ceterae sumunt definitiones, ut habetur 6 metaph.; et in moralibus, [f. 19r] [m] scientia regis dicitur simpliciter sapientia in toto genere vitae.

Et S. Thomas intendit quod theologia excedit omnes sapientias tam particulares, tam metaphysicam, quam regalem.

[53] Sed est notanda solutio ad 2um argumentum, quia non est ita sapientia, quod probat principia aliarum scientiarum, quia non procedit lumine naturali, quo illa probantur; sed est

m Ms: habetur 6 Metaph.; et in moralibus (repetido).

[52] Art. 6us. Utrum theologia sit sapientia.

Ponit conclusionem affirmativam quod theologia est praestantior omnibus aliis scientiis generaliter.

Probat, quia tractat de praestantissima causa, quia tractat particularius et intimius de Deo quam metaphysica; ergo. Et idem probatur de operabilibus. Vide litteram.

[53] Sed est secundum argumentum litterae: ad sapientiam pertinet probare principia aliarum scientiarum inferiorum, sicut metaphysica probat principia aliarum scientiarum; sed theologia non probat principia aliarum scientiarum; ergo non est etc. Ad hoc S. Thomas dicit

sapientia quantum ad iudicandum et corrigendum principia aliarum scientiarum. Iudicat enim in speculativis illam consequentiam [non] [n] valere: omnis essentia divina est Pater; Filius est essentia divina; ergo Filius est Pater; quam metaphysicus putat [ñ] valere; item illud principium philosophiae naturalis, ex nihilo nihil fit, esse falsum; et in practicis similiter addit, supra regulas moralis, quod male facienti est benefaciendum. Sed tamen non propterea fides aut theologia est contra, sed supra scientias naturales, quia ostendit de Deo, quae [o] scientiae naturales non ostendunt, quia docet quomodo in illa consequentia, omnis essentia divina, illa maior non aequivalet uni, quia una res est tres res.

[54] **Art. 7us. Utrum Deus sit subiectum huius scientiae.**

Imprimis est notandus titulus conclusionis: non enim quaerit de obiecto scientiae, id est, quod scimus, quod est vel propositio in mente scita vel proprium significatum propositionis; sed quaerit de subiecto, de quo est, ut puta, de quo demonstrantur passiones in scientia et ad quod habent attributionem omnia, quae in scientia

n Ms: non (tachado; necesario para el sentido).
ñ Ms: non
o Ms: aliae (tachado).

quod, licet non probet [f.17r] principia aliarum scientiarum, corrigit tamen alias scientias, quod est perfectius, et principia illarum; verbi gratia, habetis hoc principium in philosophia, scilicet, ex nihilo nihil fit, hoc est secundum causas inferiores; sed theologia corrigit istud principium, quia licet per particulares causas hoc non possit esse, tamen per causam universalem, id est, Deum, ex nihilo aliquid fieri potest; et eodem modo de hoc principio: in Trinitate omnis essentia divina est Pater; Filius est essentia divina; ergo Filius est Pater; secundum philosophiam naturalem concedenda esset consequentia; sed theologia corrigit philosophiam et negat illam dando rationem, quod non pro omni significato suo distribuitur, quia non aequivalet uni de omni, quia non quidquid vel non omnis res, quae est essentia divina, est Pater.

[54] **Art. 7us. Utrum subiectum theologiae sit Deus.**

Ponit conclusionem affirmativam, quam probat duplici ratione:

Prima, quia, sicut se habet obiectum ad potentiam, ita subiectum ad scientiam; sed illud dicitur obiectum potentiae, sub cuius ratio[ne] potentia tendit in omnia sua obiecta (sicut color respectu visus); sed theologia considerat de Deo et quidquid considerat est sub ratione Dei; ergo subiectum et obiectum huius scientiae est Deus.

2.° probatur, quia theologia

considerantur, sicut dicimus quod subiectum physicae est corpus mobile, de quo inquit Aristoteles, primo posteriorum, tex 43, lect. 41, quod una scientia est, quae est unius generis subiecti.

Et inter respondendum facit duo: primo respondet secundum propriam opinionem et 2.º refutat aliorum opiniones.

Et respondet unica conclusione affirmativa: Deus est subiectum huius scientiae.

Et probat illam dupliciter: sicut se habet obiectum ad potentiam [p] vel habitum, sic se habet subiectum ad scientiam; sed obiectum potentiae est illud, sub cuius ratione formali omnia [q] [f.19v] referuntur ad potentiam, ut color est obiectum potentiae visivae; ergo illud, ad quod referuntur omnia, quae tractantur in hac scientia, est subiectum illius; et hoc est Deus; ergo Deus est subiectum huius scientiae.

2.º: idem est subiectum principiorum et conclusionum et, per consequens, totius scientiae; sed subiectum fidei, quae est principium huius scientiae, est Deus; ergo.

3.º probatur ex quid [ditate] nominis subiecti, quod [sit], de quo est sermo in scientia, ut dicitur in argumento sed contra; sed theologia idem est quod sermo de Deo; ergo.

In 2.ª autem parte ponuntur opiniones illorum, de quibus statim videbimus.

tractat de fide; obiectum autem fidei est Deus; ergo obiectum theologiae est Deus, sicut et subiectum, quia pro eodem accipiuntur.

Alia ratione probat. Videte.

---

p Ms: sic (tachado).
q Ms: quae (tachado).

[55] Primum dubium est hic, quomodo intelligitur quod Deus est subiectum, utrum intelligatur Deus in quantum Deus vel sub alia ratione, ut puta in quantum bonus vel in quantum salvator.

Marsilius, in prol., q.2, art.5, dicit quod, cum S. Thomas non *specificet* [r] secundum quam rationem sit subiectum, videtur quod Deus absolute sit subiectum. Nescio quid intelligit per Deum absolute.

Nos tamen dicimus quod S. Thomas manifeste intelligit de Deo sub propria ratione Deitatis, quia, postquam non explicat aliam rationem, intelligenda est sua; ergo formaliter.

Et eadem est sententia Scoti, in prologo, q.3; dicit quod Deus secundum propriam rationem quidditativam est subiectum. Et declarat hoc, quia, sicut homo intelligitur in ordine ad alium, ut puta in quantum est pater vel filius et haec est ratio accidentalis et minus perfecta, vel in quantum substantia et haec est essentialis, sed communis, vel in quantum rationale et haec est quidditativa et propria, proportionaliter in Deo: una ratio infima est in ordine ad Deum in quantum creator, salvator; et alia est ad intra, sed quodammodo accidentalis, ut in quantum bonus, iustus; et ali[a] substantialis, sed quodammodo communis, ut in quantum substantia, et alia propria et quidditativa, ut in quantum Deus vel essentia, quod idem

r Ms: specificit

[55] Est dubium quomodo intelligit S. Thomas quod Deus sit subiectum theologiae, utrum sub ratione Deitatis vel omnipotentiae vel sub alia ratione.

Pro hoc videte Marsilium, in prologo, q.2, art.5 [x], ubi dicit idem quod S. Thomas (tamen non dicit sub qua ratione) et reprehendit S. Thomam [y].

Sed nos dicimus quod, postquam [z] loquitur absolute, quod intelligit quod Deus sub ratione Deitatis est subiectum theologiae, scilicet, in quantum Deus.

Idem tenet Scotus, q.3 prologi. Et Scotus declarat se: dicit quod multae rationes possunt considerari de Deo, sicut homo potest considerari in quantum substantia [a] [f.17v] et ista est ratio propria substantiae, vel in quantum animal et ista est ratio propria animalis, sed non hominis, vel in quantum rationale et ista est ratio propria hominis; ita de Deo possumus considerare multas rationes vel in quantum est substantia increata vel in quantum omnipotens, salvator, creator, etc; sed proprissima ratio et nobilissima est in quantum Deus; et ideo theologia considerat de Deo sub hac ratione.

Sed est notandum quod Augustinus, 2.º de civitate Dei, c.28, dicit quod in hac scientia veri Dei aut praecepta conside-

x Ms: 1

y Ms. dos palabras de difícil lectura.

z Ms. dos palabras tachadas.

a Ms: vel in quantum (superfluo).

est; et [s] secundum hanc est subiectum huius scientiae, quia nobilissima scientia debet esse de nobiliori obiecto secundum eius nobilissimam rationem, ut ait Aristoteles, 6 Metaph., tex 2, et primo de anima, tex primo. Alias rationes adducit illic Scotus; videte illum.

Quod autem omnia, quae hic tractantur, referantur in Deum confirmatur [f. 20r] Augustini, 2.º de civitate Dei, capite 28; ubi de hac scientia dicit quod hic verbum Dei aut praecepta insinuantur aut miracula narrantur aut dona laudantur aut beneficia postulantur.

rantur aut opera laudantur, aut miracula narrantur; et sic omnia ista continentur sub ista scientia.

[56] Est tamen imprimis hic argumentum ad hominem, nam S. Thomas, 2-2, q.1, art. [1], dicit quod obiectum fidei est Prima Veritas; et hic dicit quod theologiae et fidei est idem obiectum; ergo obiectum theologiae est Prima Veritas, quatenus Prima Veritas, et non Deus sub ratione Deitatis. Caietanus [t] tractat illic quaestionem; videte ipsum.

Et confirmatur, quia in hac quaestione, art. 3, S. Thomas [dicit] quod revelatio erat ratio formalis obiecti theologiae; ergo non Deus ut sic.

Ad hoc nos respondemus quod tam ratio Deitatis, quam Veritatis, quam revelabilitatis est ratio formalis obiectiva huius scientiae nec est aliqua repugnantia, si bene intelligatur.

Ubi notandum quod obiectum etiam formale potentiae

[56] Disputabamus utrum Deus sit subiectum huius scientiae.

Primum dubium est circa hoc: vos audistis in 2-2, q.1, art. 1, ubi S. Thomas dicit quod obiectum fidei est Prima Veritas; et hic dicit quod est Deus in quantum Deus. Videtur quod contradicat sibi ipsi, cum ista non sint idem.

Et confirmatur, quia art.3 supra in hac quaestione, dixit quod subiectum huius scientiae erat Deus in quantum revelabilis; quomodo hic dicit quod est Deus in quantum Deus?

Ad hoc dico quod Deus in quantum Deus et in quantum revelabilis et in quantum Prima Veritas est obiectum huius scientiae.

Unde notate quod duplex est obiectum formale [b] alicuius scientiae: unum est ratio ter-

s Ms: in quantum (tachado).
t Ms: hoc dicit (tachado).

b Ms. dos palabras tachadas.

[vel scientiae] potest accipi dupliciter: uno modo pro illo, quod tractat scientia, id est, quod principaliter intenditur ut sciatur; alio modo, pro illo, quod est velut medium, sub quo omnia sciuntur; verbi gratia, in potentia visiva color est ratio terminandi, sed medium est lumen.

Hic statuimus duas conclusiones.

Prima: ratio [terminandi] [u] theologiam est Deus in quantum Deus; quod est dicere quod [id quod] theologia praetendit manifestare est Deus secundum suam propriam rationem et omnia alia, quae [considerat] [v], est ad manifestandum Deum. Et haec est propria ratio subiecti.

2.ª propositio: ratio formalis obiecti, quae est sicut medium sub quo, est revelatio, ut diximus in 3.º articulo.

[**57**] Sed nunc stat argumentum factum in dicto loco: asserit S. Thomas quod tam obiectum formale quam materiale in exposito est Prima Veritas.

Resp.: notandum quod veritas est duplex, scilicet, in essendo, ut est passio entis, et iudicando, ut est [x] veritas moralis. Veritas in essendo idem est quod ipsa res, quae est vera. Idem enim est homo et homo verus; aurum et aurum verum, quia, si non est verum, non est aurum. Et ideo, idem est Deus quod Prima Veritas in essendo; ideo idem est dicere quod Deus sit subiectum, id

u Faltan palabras en Ms.
v Ms: tractat (tachado).
x Ms: passio (tachado).

minandi potentiam, sicut color est [c] ratio terminandi visum; aliud est obiectum formale, quod est ratio sub qua terminatur potentia, sicut lumen est ratio sub qua terminatur potentia et tendit in obiectum suum, est enim sicut medium.

Et tunc dico quod in theologia est Deus in quantum Deus vel etiam in fide; hoc est dicere: illud quod per fidem vel theologiam intendimus cognoscere est Deus et omnia alia, quae praetendimus cognoscere vel scire est sub Deo et ad Deum. Ita dicit Dominus [Iohannes 14, 1]: creditis in Deum et in me credite. Et ista est ratio subiecti, quam intendimus scire in ista scientia.

Sed ratio formalis sub qua est revelatio, id est, medium sub quo potentia tendit in Deum.

[**57**] Sed contra stat argumentum in 2-2, quia dicit illic quod Veritas Prima est obiectum formale et obiectum materiale, Deus.

[f. 18r] Pro hoc notate 2.º quod duplex est veritas, scilicet, in essendo et veritas in dicendo. Veritas in essendo est idem quod esse rei, id est, propria passio entis. Idem enim est esse hominem et esse verum hominem; et sic dicimus quod Veritas Prima in essendo est subiectum theologiae in terminando, id est, ratio formalis, sub qua terminatur, est Deus, quia idem est Deus quod verus Deus. Nec refert dicere quod

c Ms. una palabra tachada.

est, ratio ad quam terminatur veritas, quod dicit hic S. Thomas, et quod sit Prima Veritas in essendo, quod intelligit 2-2 [y]; eodem modo, idem est veritas in dicendo in Deo et revelatio, quia revelando dicit, ac perinde idem [f. 20v] est quod revelatio sit vel Prima Veritas.

[58] [Argumentum]. Sed probatur [z] quod Deus non subiectum ex dictis S. Thomae, nam sicut se habet [a] obiectum ad potentiam; ita subiectum ad scientiam; sed obiectum potentiae praedicatur de omnibus illis, quae cadunt sub illa potentia; ergo et *subiectum* [b] scientiae debet de omnibus praedicari; sed Deus non praedicatur de omnibus, quae tractantur in hac scientia; ergo non est eius subiectum. Minor est manifesta, nam tractat de actibus humanis [c] et multis aliis, quae non sunt Deus; ergo.

Et confirmatur [d], quia S. Thomas, in prologo 1 Sent., art. 4, idem concedit: quod subiectum debet de omnibus praedicari.

Ad [hoc] respondetur, quod non est opus obiectum praedicetur de omnibus, saltem in recto, nec quoad hoc vult ponere S. Thomas exemplum, sed solum quod, sicut obiectum potentiae trahit primo actum potentiae praetendimus scire Deum et verum Deum. Alia est veritas in dicendo et [d] sic veritas in dicendo Dei nihil aliud est quam Deum revelare verum; et sic idem est dicere quod revelatio est obiectum formale, et Veritas Prima in dicendo est obiectum formale. Et sic nulla est contradictio in S. Thoma.

[58] Sed arguitur 2.º contra S. Thomam: sicut se habet obiectum ad potentiam, ita se habet subiectum ad scientiam; sed obiectum [e] potentiae praedicatur de omnibus, quae sunt sub tali potentia; ergo de omnibus, quae continentur in scientia, debet praedicari subiectum scientiae; sed multa continentur in scientia theologiae, puta infernus, purgatorium, de quibus non praedicatur Deus; ergo Deus non est subiectum theologiae.

Ad hoc dico quod, licet multa sint in theologia, de quibus non praedicatur Deus in recto, sufficit vel in recto vel in obliquo, puta est Deus vel aliquid Dei vel pertinens ad Deum.

---

y Ms: 1-2

z Ms: ex dictis (superfluo).

a Ms: subiectum ad scientiam, ita (tachado).

b Ms: obiectum

c Ms: et (y deja un espacio en blanco).

d Ms: et probatur (tachado).

---

d Ms: est (tachado).

e Ms: formale (tachado).

tentiae [e] et ratione eius omnia percipiuntur a potentia, ita obiectum scientiae. Verum est quod, ut dicunt, saltem in obliquo praedicatur de omnibus, id est, omnia, quae hic considerantur, vel sunt Deus vel Dei vel ordinantur ad Deum.

[59] [3um argumentum]. 3.° arguitur quod Deus non sit subiectum, nam subiectum debet continere omnes veritates scientiae; Deus autem non continet omnes veritates huius scientiae; ergo. Declaratur maior: homo continet omnes veritates scientiae de homine, quia de eius quidditate fluunt omnes passiones eius, quae demonstrantur in scientia; et hoc est quod dicit S. Thomas quod tota veritas scientiae continetur in principiis; in theologia autem *multae* [f] veritates demonstrantur, quae non sunt proprietates Dei, ut circa actus humanos et ceteras creaturas.

Hic tangitur illa [g] conditio, quae solet attribui subiecto scientiae, quod, videlicet, debet continere omnes veritates ipsius scientiae. Et quidam nominales faciliter se expediunt ab istis quaestionibus, nam omnia attribuunt terminis; dicunt enim quod subiectum et terminus [h] [tam] quam subiecta propositionis; unum subiectum continere veritates esset quod notitia subiecti efficeret notitias omnes conclusionum illius scientiae. Et sic dicunt quod ad

---

e Ms: est (tachado).
f Ms: multas
g Ms: difficultas (tachado).
h Ms: et (superfluo).

[59] Sed contra conclusionem principalem arguitur sic: subiectum scientiae est illud quod continet veritatem illius scientiae virtualiter; sed Deus non continet omnes veritates theologiae virtualiter; ergo non est subiectum theologiae. Declaratur maior: in scientia de homine, omnes veritates, quae sunt in tali scientia, continentur virtualiter in homine, puta quod sit mortalis, risibilis etc.; hoc est dicere quod continentur sub quidditate hominis et propterea homo dicitur continere omnes veritates, quia de ipso praedicantur omnes tales proprietates; Deus enim non continet omnes veritates quae sunt in theologia; patet, quia non continet passiones inferni, purgatorii etc.

Ad hoc dico primo, quod nominales multa dicunt de hoc. Videte Gabrielem, in prol. q.9 et Gregorium q.4 [f]. Et impugnant omnes reales. Dicunt quod subiectum scientiae non est res ipsa sed terminus ipse. Et cum quaeritur utrum subiectum in scientia debeat conti [f. 18v] nere veritates etc., dicunt quod hoc est dicere quod detur una notitia, quae causet omnes veritates in scientia; et, cum nulla

---

f Ms: 3

rationem subiecti non requiritur quod contineat veritates omnes, quia nulla est notitia, quae causet omnes notitias eiusdem scientiae. [f. 21r] Sed isti parum curant assignare unum subiectum in tota una scientia, sed dicunt ipsum subiectum propositionis scientiae est subiectum. Videte Grabrielem, in prologo, q.9, et Gregorium, q.4, qui latissime disputant istas quaestiones, ex quibus tamen nescio quid potest colligi.

Sed, quamquam istae quaesnes non sunt valde utiles, tamen re vera nominales non loquuntur proprie et ad mentem Aristotelis et philosophorum. Distinguit enim Aristoteles, lib. 3.º de anima, scientias penes rationes, de quibus sunt; et primo posteriorum dicit, ut diximus, quod una scientia est quae est unius generis subiecti; et clarum est quod non loquebatur ibi de termino, sed de re, de qua est scientia; et ideo, quando quaerimus de subiecto, non quaerimus de termino, sed de re, cuius cognitio requiritur in scientia: non enim formamus [e]nuntiabilia, nisi per ipsa veniamus in cognitionem rerum; et ideo de ipsis principalius dicuntur sciri.

Et ideo reales, nisi ita obscure loquerentur, prius loquuntur de subiecto scientiae, quod sit res ipsa. Unde, secundum ipsos, subiectum dicitur continere omnes veritates omnium scientiarum, quia est quodammodo causa omnium veritatum, quae[i] sciuntur in scientia.

talis sit possibilis, respondent quod nulla talis notitia datur, quae contineat omnes veritates in aliqua scientia. Sed nunquam ista mihi placuerunt.

Et probatur quod necesse sit dicere quod subiectum scientiae sit res et non terminus aut notitia, quia, secundum Aristotelem, scientiae distinguuntur quemadmodum res, de quibus sunt; et unius generis obiecti est una scientia; ergo res est subiectum et non terminus aut notitia.

Et confirmatur, quia res, de quibus sunt termini, distinguuntur per ipsos terminos, ut patet per Philosophum, primo [g], quia res nobiscum ducere non possumus, utimur terminis pro rebus; sic ergo ipsas res praetendimus scire et non terminos.

Quid ergo est dicere quod virtualiter subiectum scientiae contineat veritates illius scientiae? Hoc est dicere quod in sua quidditate contineat omnes veritates illius scientiae, sicut dicebamus de hominis scientia, cuius subiectum est homo, qui in se includit omnes veritates illius scientiae.

i Ms: continentur (tachado).

g Ms. una palabra ilegible.

[60] Unde *Scotus* [j], in prol, q.3, dicit quod subiectum debet esse causa adaequata et sufficiens omnium veritatum. Et probat, quia, verbi gratia, in [k] scientia de homine, homo in se continet propositiones immediatas illius scientiae, quae sunt: omne animal [l] rationale est risibile; et omnis homo est animal rationale; quia continet homo suam quidditatem, quia in sua quidditate continet omnes passiones, quae de illo [m] demonstrantur, quae sunt praedicatum minoris; et in illa quidditate includitur eius passio, quae praedicatur in minore; et, quia illae propositiones sunt principia conclusionum in illa scientia, sequitur quod subiectum continet omnes veritates. Et confirmatur hoc, nam subiectum debet esse adaequatum scientiae; nam alias [n], unitas scientiae non sumeretur ab obiecto; ergo debet causare omnes veritates illius scientiae.

Caietanus concedit hic quod subiectum debet continere [ñ] omnes veritates scientiae [o], non tamquam causa sufficiens in se, sed quod, videlicet, ipsum subiectum vel illa, quae tractantur in scientia in ordine ad tale subiectum, quae participant rationem subiecti, causant veritatem totius scientiae. Et probat hoc, nam, dato opposito, non posset dari una scientia de animali, nam animal non est unde

j Ms: Socotus
k Ms: homine (tachado).
l Ms: est (tachado).
m Ms: praedicantur (tachado).
n Ms: scientia non (tachado).
ñ Ms: in se (tachado).
o Ms: non tam (tachado).

[60] Sed est notandum quod Scotus dicit quod subiectum scientiae debet esse sufficiens causa et adaequata, in qua contineantur omnes veritates. Probat, quia ex quidditate subiecti omnes illae veritates fluunt. 2.° probat, quod debet esse adaequata causa, quia alias vel magis vel minus se extenderet ad omnes conclusiones.

Caietanus dicit quod non requiritur quod in se sit causa sufficiens, sed vel in se vel in contentis sub se in tali scientia. Verbi gratia, si posset dari una scientia de animali vel de aliquo alio genere, tunc animal esset subiectum illius scientiae; tamen clarum est quod animal non continet sub se omnes veritates animalis, quia risibilitas non fluit ab animalitate, sed ab specie *contenta* [h] sub animali, puta ab homine; ergo verum est dicere quod in se vel in suis inferioribus continet omnes veritates; hoc est dicere, vel in se vel suis speciebus, puta in homine, leone, equo etc. Ita dicit hic quod non opus est in hac scientia quod Deus contineat omnes veritates theologiae in se, sed vel in se vel inferioribus, quae habet *Deitatem* [?], puta dies iudicii, purgatorium etc. Quid istorum sit verum? Credo profecto quod opinio Caietani sit vera, [f.19r] quia ex opinione Scoti sequeretur quod nunquam posset esse scientia de uno genere, sed quod de qualibet specie oporteret esse sua scientia, quia non omnes veritates ho-

h Ms: contempta

fluunt omnes passiones specierum animalis, [f. 21v] nam genus non continet species actu, sed potentia, ut inquit Porphyrius. Non enim fluit risibilitas ex quidditate animalis, sed ex quidditate hominis; et sic non posset dari una scientia de pluribus speciebus rerum; consequens est falsum, nam datur una scientia de ente mobili, quia omnes [?] species mobilis conveniunt in una ratione formali scibilis. Ita in proposito, quod Deus vel illa, quae tractatur in hac scientia in ordine ad Deum, continentur virtualiter; et hoc sufficit, ut Deus sit subiectum huius scientiae.

Scotus dicit quod Deus continet omnes istas veritates, quia est causa efficiens omnium; sed certe causare effective sicut Deus causat isto modo non est propria ratio [p] subiecti scientiae, nam scientia de homine non se extendit ad omnes illos effectus, quos homo potest efficere [q], sed ad passiones proprias, quas continet tamquam quidditas, unde fluunt; et ideo melius est dicere primo modo.

minis vel equi continentur sub animali proprie.

Nec sufficit quod obiectum scientiae possit efficere omnes illas veritates, ut ait Scotus, sed oportet quod contineantur virtualiter sub tali subiecto in sua veritate.

[61] ⌈4um argumentum⌉. Adhuc est 4um argumentum Gregorii, quod Deus non sit subiectum sub ratione absoluta Deitatis nec theologiae nostrae nec scientiae beatorum, quia inde sequeretur quod omnia scibilia de Deo absolute caderent sub scientia beatorum vel nostra, quia tunc scientia nostra esse comprehensiva Dei et

[61] 4.º arguitur ex Gregorio, qui probat quod Deus sub ratione Deitatis non est subiectum theologiae, quia ex hoc sequeretur quod theologia esset comprehensiva omnium, quae sunt scibilia de Deo, et, per consequens, sequeretur quod esset comprehensiva Dei, quod est falsum. Praeterea sequeretur quod theologia consideraret omnia entia mundi, quia omnia sunt revelabilia a Deo; et sic concludit quod solum subiectum theologiae ad Deum, in

p Ms: scientiae (tachado).
q Ms: homo (repetido).

extenderetur ad [r] scibilia infinita. Et sic dicit quod Deus in quantum glorificator vel secundum aliam limitationem debet poni subiectum *ne* [s] sit tam lata scientia nostra, sicut scientia divina.

Nihilominus respondemus negando consequentiam; nam, licet scientia nostra sit de Deo absolute, tamen est sub ratione formali limitata, ut puta in quantum revelabilis; et sic non omnia revelantur nobis, quae ipse scit, sed solum ea, quae pertinent ad nostram beatitudinem.

Sed saltem theologia esset de omnibus entibus mundi et de obiectis omnium scientiarum et de multis aliis, quae possunt nobis revelari.

Respondetur quod theologia sicut fides non sunt de omnibus revelabilibus [t], sed solum de revelabilibus, quae pertinent ad religionem christianam et ad veram cognitionem Dei, ut adducit Magister Sententiarum in 3, dist. 23; non enim pertineret ad theologiam nec ad fidem quod Deus revelaret mihi quod papa est mortuus.

quantum est glorificabilis. Ecce intentionem Gregorii.

Nos autem dicimus quod theologia tractat de omnibus contentis in ipsa sub lumine revelabili a Deo; tamen non est lumen adaequatum Dei, sed participatum et limitatum.

Sed utrum omnia revelabilia a Deo contineantur sub hac scientia, puta, si Deus revelaret mihi quod rex Franciae est mortuus etc.

Ad hoc dico quod non, ut Magister Sententiarum dicit, in 3.º, dist. 23, sed solum illa, quae pertinent ad religionem christianam; alias, non continentur sub subiecto theologiae.

[62] [f. 22r] In 2.ª parte recitat opiniones aliorum S. Thomas. Et prima est opinio Magistri Sententiarum dist. 1.ª, ubi dicit quod haec scientia tractat de rebus et signis, sed noluit intelligere quod illud sit subiectum ultimatum huius scientiae, nam tractat de illis in ordine ad Deum. 2.ª est Lincolniensis, qui

[62] De subiecto theologiae videte Marsilium, in prol. q.2. Et nostra opinio est etiam Magistri Sententiarum [i]; dicit quod theologia tractat de Deo et particularibus scibilibus. Et 2.ª est Cassiodorii et Gerson lib. *de sacramentis* [?]. Et Durandus in prol., q.5, dicit quod subiectum theologiae non est nisi

r Ms. una palabra tachada.
s Ms: nec
t Ms: de (tachado).

i Ms. varias palabras de difficil lectura.

tenet quod Christus est subiectum huius scientiae, in *Hexaemeron* [u] ; et idem tenet Cassiodorius super psalmos, ut refert *Scotus* [v]. Et Hugo in principio de sacramentis, ut etiam refert Scotus, tenet quod [x] subiectum theologiae sunt opera restaurationis. Et Durandus, in prologo, q. 5, tenet quod opera meritoria; et probat, quia cognoscere actus meritorios est finis huius scientiae, iuxta illud 2 ad Tim. [3, 16] : omnis doctrina divinitus inspirata utilis est ad docendum et ad erudiendum in iustitia; et tandem concludit [y] quod, [qui] contrarium dicunt, vel non viderunt sacram scripturam vel averterunt oculum considerationis. Sed ego magis miror de illo, nam, dato quod haec scientia sit nobis data ad operandum, nihilominus finis eius intrinsecus non est opus, ut supra diximus, sed cognitio Dei.

[63] Art. 8us. Utrum haec doctrina sit argumentativa.

Quaerit S. Thomas utrum in hac doctrina sciamus unum, quia deducitur ex alio, vel solum, quia omnia nobis immediate proponuntur. Et movetur quaestio, quia fides non deducit unum ex alio, sed fide omnia credimus, quia immediate [z] sunt proposita ad credendum. Et ita dicit Scotus in 3, dist. 24, quod illa, quae traduntur in canone, non cognoscuntur per

u Ms: Exameron
v Ms: Socotus
x Ms. varias palabras tachadas.
y Ms: quod (tachado).
z Ms: omnia (tachado).

opera meritoria et irridet omnes alios. Probat, quia subiectum theologiae est finis eius; sed finis eius est mereri vitam aeternam per opera meritoria; ergo. Et hoc dicit et relinquit tamquam per se notum. Sed ego miror profecto Durandum, quia, dato quod theologia detur nobis ad operandum et finis eius sit iste, tamen non est finis intrinsecus eius, sed finis intrinsecus eius est scire Veritatem Primam et cognoscere et scire Deum. Itaque tenendum est subiectum theologiae esse Deum in quantum scibilis est, et scire veritatem de ipso.

[63] [f.19v] Art. 8us. Utrum theologia sit argumentativa.

Ista quaestio proponitur propter multos dicentes contrarium, maxime propter Scotum, qui dicit quod in theologia non sunt demonstrationes.

Et S. Thomas respondet per tres propositiones.

Prima propositio est: sacra doctrina non demonstrat sua principia, sed ex ipsis principiis procedit ad manifestandum alia.

Probat, quia in omnibus scientiis praesupponuntur sua principia ab alia scientia, scilicet, metaphysica. Eodem modo theologia recipit sua principia ab alio, scilicet, a Deo.

modum scientiae, id est, deducendo unum ex alio.

Nihilominus respondet S. Thomas tribus conclusionibus.

Prima est quod haec doctrina non argumentatur ad probandum sua principia, quae sunt articuli fidei, sed ex ipsis ad aliquid ostendendum.

Probatur, quia nulla scientia habet probare sua principia, ut habetur, 11 metaph., c.3, lect.4, sed supponit illa a metaphysica, quia metaphysica tractat de ente in quantum est ens, et ideo de omnium quidditatibus; ergo theologia non habet probare sua principia, bene tamen exponere ex reve[f.22v]latione.

Sed notandum hic quod, licet scientia non habeat probare sua principia, bene tamen exponere et declarare, sicut mathematicus declarat exemplo, quod a quolibet puncto ad quodlibet punctum lineam deducere; et eodem modo in theologia habet exponere sua principia et uti exemplis, ut declaretur Trinitas in tribus virtutibus ignis, et sacramentum Eucharistiae in speculo etc.

2.ª pars conclusionis [a] probatur, scilicet, quod ex suis principiis debet inferre alia, sicut Apostolus 1 Cor. 15, [12ss] ex resurrectione Christi infert nostram.

At *notate* [b] hic quod illa consequentia Apostoli non est theologica proprie, sed est de fide, sicut omnes consequentiae, quae sunt in canone. Sed adducit eam S. Thomas ad ostendendum quod, sicut [A]postolus

Pro hoc notate quod, dato ita sit, tamen aliquomodo per exempla quaelibet scientia declarat sua principia.

Probat quod supponat sua principia ex Paulo [1 Cor. 15, 12ss], qui facit hanc consequentiam: si Christus resurrexit et nos resurgemus

Clarum est quod *istud* [j] consequens non est evidens, sed est de fide,quia antecedens est de fide et consequentia bona; ergo et consequens, id est, quia Christus resurrexit, nos resurgenus, vel causa nostrae trae resurrectionis est resurrectio Christi. Sed, si ista consequentia non est evidens, quorsus adducit illam S. Thomas in exemplum argumentationis? Dico quod, sicut Paulus argumentatus est illo modo, ita nos facimus consequentiam non ad probandum, sed ad exponendum locum sacrae scripturae.Eodem modo ex illo [Iohannis 10, 30], ego et Pater unum sumus, inferimus nos: ergo et Pater non est maior Filio secundum essentiam. Ad istud propositum adducit S. Thomas.

Scotus, in 3 Sent., dist. 24 [k]: non sunt per discursum probanda illa, quae in sacra scriptura traduntur; et dicit quod ex uno loco non probamus alium. Sed Caietanus impugnat hoc, sed non bene, quia non vult dicere Scotus nisi quod non probantur per discursum, quae sunt in sacra scriptura.

a Ms: est (tachado).
b Ms: notato

j Ms: ista
k Ms: 23

lus ex una propositione sacra intulit aliam, ita et nos per unam exponimus aliam, quod pertinet ad theologum.

Unde, si Scotus, in 3, dist. 24 [c], intelligat quod assensus fidei, proprie accipiendo fidem, non sit per discursum ad modum scientiae, bene dicit. Sed inde non sequitur quod non sit scientia theologia, nam ipsis principiis discurrit ad alias conclusiones, nam ex una propositione sacrae scripturae declarat aliam, ut ex illo Iohannis 10, [30], Pater et ego unum sumus, infert expositionem alterius Iohannis 14, [28], Pater maior me est, quod intelligatur secundum humanitatem et non secundum divinitatem; et ideo, dato quod illa propositio, Pater maior me est, sit de fide, sensus tamen est theologia scitum.

[64] 2.ª propositio: haec scientia arguit contra negantes sua principia, si aliquid concedunt, ut puta contra haereticos, qui recipiunt sacram scripturam, ut in exemplo nunc posito argumentaremur contra Arium.

3.ª propositio: contra negantes principia, qui nihil accipiunt de fide, ut sunt gentiles, non possumus argumentari, sed solum respondere ad argumenta illorum, quibus volunt improbare possibilitatem fidei nostrae.

Et probantur auctoritate ex Aristotele, 4 metaph., tex 10 et 11, lect. 3 (ille liber non dividitur per textum commenti); in 11 enim dicit quod ad nullam

c Ms: 43

[64] 2.ª propositio S. Thomae est quod non est arguendum contra illos, qui non admittunt sacram doctrinam et scripturam, sicut sunt infideles, sed bene contra haereticos, qui admittunt aliqua ex sacra scriptura et negant alia, quia ex uno loco, quem ipsi admittunt, debemus probare alium, quem negant.

Probat hoc ex Aristotele 11 metaph. c.3; probat [f.20r] illic quod nulla scientia habet probare sua principia; sed metaphysica debet probare principia aliarum scientiarum; et 4.º metaph. tex 11, dicit quod contra negantes principia non est arguendum. Ex hoc arguitur sic: metaphysica habet probare principia aliarum scientiarum; sed theologia est plus

scientiam pertinet probare sua principia, sed hoc pertinet ad [f. 23r] metaphysicam, quae est sapientia quae tractat de ente, quae proinde habet iudicare de singulis [d]. Et in 4 dicit quod contra negantes principia non est arguendum. Sed theologia est sapientia, ut supra diximus; ergo ad ipsam eodem modo pertinebit [e] disputare contra negantes sua principia.

Hic *notate* [f] quomodo primus modus disputandi utitur inter theologos; 2us vero inter haereticos; 3us vero inter gentiles.

Item *notate* [g], cum Domino Caietano, circa 3am conclusionem quod aliud est scire omnes rationes contra fidem esse solubiles et aliud est scire solvere; nam omnes christiani bene sciunt quod sunt solubiles, quia credunt quod articuli fidei sunt revelati a Deo et, per consequens, quod non possunt esse falsi, tamen non sciunt solvere omnes rationes.

quam metaphysica; ergo ad ipsam pertinebit probare principia aliarum scientiarum vel saltem corrigere, ut heri dicebamus.

Prima propositio istarum est pro catholicis; 2.ª contra haereticos et paganos, contra quos non possumus argumentari nisi ex concessis ab eis, quod, si nihil concedant, non est contra illos disputandum.

Sed notate quod dicit in 3.ª conclusione quod non possumus argumentari contra infideles nisi aliquid concedant, sed nihilominus possumus adducere aliquas rationes, non quae demonstrent, sed saltem probabiles et congruentes veritati, quia manifestum est nobis quod propositiones, quae fiunt contra fidem, non sunt demonstrationes nec possunt aliquid concludere contra fidem, quia fides nostra est vera et fidei non potest subesse falsum. Sed non est nobis manifestum quomodo debeamus respondere.

[65] Sed utrum habemus scientiam huius, quod rationes quae fiunt contra articulos fidei sint solubiles vel solum fidem. Et videtur quod sic, quia dicit hic S. Thomas quod manifestum est quod rationes, quae adducuntur contra fidem non *sunt* [h] demonstrationes.

[65] Sed ecce dubium: utrum habeamus evidentiam quod illae rationes non demonstrant, puta quod Deus non est trinus et unus, quod adducitur ab haeretico.

Pro hoc Durandus, in prol., q.1.ª, ponit tres conclusiones.

Prima propositio: non potest demonstrari, ita esse, sicut per articulum fidei significatur, ut Deus est Christus, Deus est trinus et unus etc.; saltem omnes articuli, quia aliqui bene possunt demonstrari, ut quod Deus est, et quod est unus etc.

---

d Ms. había escrito: singularibus (corregido).
e Ms: arguere
f Ms: notato
g Ms: notato
h Ms: esse

Durandus, in prol., q.1ª, ponit tres conclusiones.

Prima est quod non potest demonstrari ita esse sicut articulus ponit. Et ista est manifesta, postquam articulus habetur per fidem, quae est [i] obscura.

2.º notandum cum Caietano monstrari quod articuli [non] sint impossibiles, puta quod Deus est trinus et unus non est *impossibile* [j], quia non possumus illum demonstrare nisi per creaturas et tunc creaturae potius apparent quod sit impossibilis articulus [k], quam quod sit possibilis.

Et ex hoc sequitur 3.ª: quod non est demonstrabile quod rationes gentilium sint solubiles.

Et ego tamen credo, sicut dicit Durandus, saltem quod [non] est demonstrabile de omnibus quod sint solubiles, nam de aliquibus bene potest *demonstrari* [l], si sunt malae consequentiae vel si sumunt aliqua manifeste falsa. Sed illa ratio, verbi gratia, ad probandum impossibilitatem [f. 23v] Trinitatis, quaecumque distinguuntur supposito, distinguuntur in natura individuali, solum per fidem habemus quod sit solubilis. Sed de hoc satis disputat S. Thomas in primo contra Gentiles. Unde hoc quod dicit S. Thomas, manifestum est probationes illas non esse demonstrationes, intelligitur, manifestum est christianis, supposita fide, nam in lumine naturali aliqua

2.ª conclusio est quod non possumus etiam demonstrare quod articuli non sunt impossibiles, verbi gratia, capio istum articulum, Deus est trinus et unus, dicit: non possum ergo probare haeretico quod illud sit verum, nec possum demonstrare quod articulus non est impossibilis. Probat hoc, [f. 20v] quia potius creaturae probant oppositum, scilicet, quod Deus non est trinus et unus, cum apparentia.

3.ª propositio eius est: non est demonstrabile quod rationes infidelium sint solubiles, quibus probant quod Deus non trinus et unus, [non] est homo, mortalis, passibilis etc. Verbi gratia, ista consequentia: ista essentia divina est Pater; Filius est ista essentia divina; ergo Filius est Pater.

Dico quod non potest improbari ratione naturali aliqua, nec potest probari quod habeat solutionem, sed solum per fidem habeo quod illa ratio nihil valet nec aliquid probat; tamen potest probare quod rationes aliorum non concludunt, quia est de fide.

2.º notandum cum Caietano quod theologia potest respondere ad rationes infidelium negantes evangelium vel ex propriis principiis vel ex principiis illorum. Verbi gratia, fit mihi iste syllogismus: omnis essentia ved ista essentia divina est Pater; Filius est ista essentia divina; ergo Filius est Pater, possum respondere vel ex propriis principiis, scilicet, ex principiis theologiae, vel alienis. Si respondeam ex principiis pro-

---

i Ms. una palabra tachada.
j Ms: impossibilis
k Ms: tam (tachado).
l Ms: demonstrare

reputarentur esse demonstrationes.

2.º notandum quod theologus potest adhuc solvere rationes gentilium vel ex propriis, puta ex creditis, ut si *negaret* [m] illam propositionem, quae distinguuntur supposito habent diversas naturas, solum dando instantiam quod in Deo non est ita, et ista solutio non valeret nisi apud fideles; alio modo ex scitis, ut, si contra arguentes quod accidentia non possunt esse sine subiecto, quia repugnat eorum naturae, responderet negando quod natura accidentis sit esse actualiter, sed aptitudinaliter. Et utraque est solutio theologica, quia et scientiae naturales serviunt theologo. Et haec est causa quare theologi tractant multa de scientiis naturalibus, quia scientiae naturales serviunt theologo, quia aliquando demonstrant quod Deus est et adducunt alias rationes naturales; quae demonstrationes, licet non sint principia propria, tamen serviunt illis; quod figurabatur in illo quod filii Israel furati sunt vasa aegyptiorum, Exod. [n] [12, 35s].

[66] Et ideo S. Thomas in solutione ad 2um refert quatuor media, quibus utitur theologus. Utitur enim imprimis auctoritate sacrae scripturae; 2.º auctoritate sanctorum; 3.º ratione humana; et 4.º auctoritatibus philosophorum. Primo utitur tamquam proprio medio

m M: negarent
n Ms: 3.º

priis theologicis, et hoc parum valet contra paganos, quia negabunt totum; vel possum respondere ex principiis illorum naturalibus, quibus ipsi nituntur, puta quod ad potentiam infinitam pertinet quod una res sit tres personae et quod hoc non repugnat potentiae infinitae; et, cum Deus sit potentiae infinitae, ut ipsi concedunt; ergo Deus est trinus et unus; et eodem modo, quod, licet Pater sit ista essentia et Filius similiter, non sequitur quod Pater sit Filius propter eamdem rationem. Vel, si fiat mihi argumentum contra mysterium Eucharistiae sic: accidentis esse est inesse; sed accidentia sunt in sacramento Eucharistiae; ergo inhaerent alicui subiecto; ergo ibi est panis et non Deus, cum naturaliter sit impossibile accidens sine subiecto; sed ad hoc dicendum quod, licet naturaliter repugnet accidens esse et non inhaerere alicui, [f. 21r] tamen per potentiam divinam potest illud fieri. Sed quorsum haec? Dico quod ad theologum pertinet etiam tractare principia naturalia, quia omnes aliae scientiae ancillantur theologiae.

[66] Ad 2um argumentum notate in S. Thoma: sunt enim 4 media, quibus theologia utitur. Primum est auctoritas sacrae scripturae. 2um est auctoritas sanctorum. Sed differunt ista duo, quia primum medium est proprium et necessarium; 2um autem medium, licet sit bonum, non tamen est necessarium. 3um medium est ratio humana et hoc est extraneum

et necessario; et 2.º, scilicet, auctoritate sanctorum tamquam proprio medio, sed *probabili* [ñ]; 3.º autem et 4.º tam[quam] extraneis mediis et probabilibus, sed tamen servientibus theologo, unde Paulus Actuum 17, [28] citat Aratum poëtam. Tota solutio ad 2um est bona. Legite illam.

[67] [f. 24r] **Prima pars Sancti Thomae, q 1, art. 9us. Utrum Sacra Scriptura debeat uti metaphoris.**

Hoc quaeritur, quia videtur [o] indecens huic scientiae uti *talibus* [p] metaphoris, ut poëtae faciunt. Haec enim prohibet Aristoteles, 2.º post., scilicet, tex [q], lect. 16.

Nihilominus S. Thomas respondet affirmative unica conclusione: conveniens sacrae scripturae per similitudinem corporalium tradi, et hoc est uti metaphoris. Nam metaphora graece idem est quod latine translatio, et est quando nomen aliquod transfertur ad significandum aliquid improprie propter similitudinem, ut leo transfertur ad significandum hominem fortem, et sic habetur in sacra scriptura [Apoc. 5, 5]: vicit leo de tribu Iuda; et nomen vitis transfertur ad significandum Christum, quia est principium vitae spiritualis et alii non vivunt nisi quia uniuntur ei [Iohan. 15, 1 et 5]: ego sum vitis vera et vos palmites. Et

ñ Ms: probabile
o Ms: quod omnis scientia (tachado).
p Ms: talis
q Ms. deja un espacio en blanco.

medium, sed nihilominus servit et iuvat ad probandum aliquid. 4um medium est auctoritatibus niti philosophorum, sicut dicit Paulus, Actuum 17, [28]: genus Dei sumus, sicut dicit quidam philosophus. Et notate ista.

[67] **Art. 9us. Utrum theologia debeat uti metaphoris.**

Notate quod non quaerit hoc, quia sit dubium, sed ad declarandum convenientiam et probare per rationes quo pacto debeat fieri. Et videtur quod non debeat uti metaphoris, quia theologia est scientia, ut iam probatum est; sed scientia non debet uti metaphoris, ut dicitur 2.º post. cap.16; ergo.

Ponit S. Thomas conclusionem affirmativam, quam probat. Ex parte nostra est una ratio, quia, cum nihil possit esse in intellectu, quin prius fuerit in sensu, oportet quod cognitio nostra procedat a sensibilibus istis, quia hoc est nobis naturale; ergo oportet uti metaphoris, tamquam rebus sensibilibus, ad cognitionem supernaturalium [1]. Dominus semper proponebat parabolas in rebus materialibus et sensibilibus et quae magis prae manibus homines habebant, ut facilius caperent coelestia. Probat S. Thomas ex Dionysio, ut patet in corpore.

2.º probat, quia consentaneum fuit, ut sacra doctrina uteretur metaphoris, quia sa-

1 Ms. una palabra ilegible.

ita tota sacra Scriptura est plena metaphoris.

Probat S. Thomas suam conclusionem duplici ratione: prima [r] sumitur ex parte nostra; est enim nobis *naturale* [s] per sensibilia cognoscere intelligibilia; et 2.° ex parte ipsius sacrae scripturae, quia traditur omnibus, et tamen necesse est quod aliquibus sit occulta ne irriderent illam, iuxta illud [Matth. 7, 6] : nolite remittere margaritas ante porcos. Unde Lucae 8, [10] dicitur: vobis datum est nosse mysterium regni Dei, ceteris autem in parabolis loquor, ut videntes non videant et audientes non [t] intelligant. Unde in figuram huius Exod. 34, [33], cum Moyses tradebat legem populo velabat faciem suam, quia non poterant filii Israel ferre claritatem illius. Quemadmodum Sol naturalis, quanto est magis sensibilior tanto est nobis minus proportionalis nec possumus nos ferre claritatem illius, ita nos habemus in cognitione spiritualium, iuxta illud Aristotelis 2.° [u] metaphysicae: sicut oculus noctuae ad lumen Solis, ita intellectus noster ad manifestissima naturae. Ecce ergo convenientiam.

Sed utrum esset simpliciter necessarium. Dico quod non, quia posset Christus aliter tradere [f. 24v] sacram scripturam. Sed tamen est necessarium ad bene esse finis, ut in articulo primo diximus.

r Ms: ex (tachado).
s Ms: naturalia
t Ms: non (repetido).
u Ms: 1.°

cra doctrina non solum doctis et sapientibus sed et insipien- [f. 21v] tibus, fidelibus et infidelibus debuit intimari et exponi intelligenda; ergo debet metaphoris uti. De prima ratione non est dubium; sed de 2.ª notate loca sacrae scripturae. Luc.8, [10] dicit: vobis datum est nosse mysterium regni Dei, aliis autem in parabolis, ut videntes non videant et intelligentes non intelligant. Ecce rationem S. Thomae. Et Matth. 7, [6] : nolite sanctum dare canibus, nec mittatis margaritas ante porcos. Propterea ergo utitur metaphoris, ne infideles vel fideles irrideant sacram doctrinam et scripturam. Et Exod. 34, [33], Moyses velabat faciem suam, eo quod populus non posset ferre claritatem vultus eius. Est figura, per quam nobis ostenditur quod sub figuris et aenigmatibus debet nobis tradi sacra scriptura et velata seu palliata, sicut facies Moysi[s]. Habetis etiam exemplum de So[le], qui propter nimium eius splendorem non potest ab homine videri nisi sub aliquo velamine, et tamen secundum suam naturam et de se est nimis visibilis, sed propter defectum nostrum non possumus eum revelata facie contemplari. Taliter se habet sacra scriptura, quae de se est maxime intelligibilis, sed, propter defectum nostrum et imbecillitatem intellectus nostri, non sufficimus mysteria eius capere, nisi aliquo veletur velamine. Et probatur etiam ex 2.° metaph[m].

m Ms. una frase de difícil lectura.

[68] Sed contra: quia in sacra scriptura nihil falsum habetur; sed tamen videtur falsum quod Christus sit vitis et quod Pater eius sit agricola, ut ipse dicit; ergo non decet uti metaphoris.

Respondetur quod metaphora non facit sensum falsum; de homine enim [crudeli] verum est dicere quod est Nero, quia illud nomen Nero vere supponit pro homine crudeli, licet [v] significatione impropria. Et ita nomen vitis vere supponit pro Christo et ita in aliis. Immo potest esse in sacra scriptura figura hyperbolica, salva veritate scripturae, ut illud Matth. 19, [24], facilius est camelum per foramen acus transire, quam divitem intrare in regnum coelorum; licet varie exponatur ab auctoribus, credo tamen quod dictum est hyperbolice ad ostendendum magnam difficultatem; quae constructio frequentissima est in moralibus; et illa propositio, ut iacet, est vera in sensu tamen hyperbolico. Videte argumenta litterae, quae sunt bona.

v Ms: suppositione impropria (tachado).

[68] Sed est dubium, quia in sacra scriptura nihil debet esse falsum; sed in sacra scriptura sunt multa falsa, quia Christus non est vitis nec apostoli sunt palmites nec Pater est agricola nec Christus est petra nec possunt de ventre alicuius flumina fluere et tamen in sacra doctrina dicit Dominus per Iohannem [7, 38]: qui cre[f. 22r]dit in me flumina de ventre eius etc. Est dubium utrum huiusmodi propositiones sint falsae.

Et aliqui volunt dicere quod secundum se sunt falsae. Sed notate quod metaphora est quando traducitur aliquod nomen propter similitudinem; et sic accipitur pro figura; et sic dico: vitis ita proprie supponit pro Christo sicut pro vite, quae est in campo, licet secundum impropriam significationem; significare secundum impropriam significationem non tollit quin supponat bene. Et notate quod in sacra scriptura sunt propriae hyperbolae: ista, voces ferunt ad astra, ita vere significat sicut ista propositio asserit: voces; sed non ita proprie; eodem modo in sacra scriptura ista propositio [Matth. 19,24]: difficilius est divitem intrare in regnum coelorum etc.; haec locutio est hyperbolica et voluit dicere Christus quod non est aliquid quod ita impediat regnum coelorum quam divitiae, ad significandum et exaggerandum difficultatem, quae est divitibus intrandi in regnum coelorum. Et non dubito quin sit verissima locutio, sed non propria. Et haec de hoc articulo.

[69] Art. 10us. An Sacra Scriptura sub una littera habeat plures sensus.

S. Thomas respondet per tres conclusiones.

Prima est: in sacra scriptura sub una littera sunt duo sensus, scilicet, litteralis et spiritualis.

2.ª conclusio est: sensus spiritualis est triplex, scilicet, allegoricus, tropologicus, qui idem est quod moralis, et anagogicus.

3.ª est: secundum etiam sensum litteralem [x], in una littera sunt plures sensus litterales.

[69] Art. 10us. Utrum Sacra Scriptura sub una littera habeat plures sensus.

Et respondet per 3 conclusiones.

1.ª conclusio: hoc proprium habet sacra scriptura quod sub una littera continet plures sensus, unum spiritualem, alium vero litteralem. Et haec est prima divisio.

2.ª conclusio: sensus spiritualis est triplex, scilicet, allegoricus, anagogicus et tropologicus sive moralis.

3.ª conclusio: stat quod una littera habeat plures sensus litterales.

[70] Prima conclusio probatur ex differentia auctoris sacrae scripturae et ceterorum auctorum humanarum scientiarum. Nam inter homines solum voces sunt significativae conceptuum; Deus autem, quia est auctor naturae, non solum voces, sed etiam res ipsas potest [y] instituere ad significandum. Unde significatio, qua voces significant res, dicitur sensus litteralis; sed significatio, qua res significant res alias, dicitur spiritualis, sicut *illud* [z] Gen. 16 [et 21] quod Abraham habuit duos filios, unum de ancilla et unum [f. 25r] de libera; sensus litteralis est quod voces ipsae sonant; et spiritualis, quod illi duo filii significabant duo testamenta, novum scilicet et vetus, ut exponit Apostolus ad Galatas 4, [22-26].

[70] Probat primam conclusionem per convenientiam inter differentiam auctoris sacrae scripturae et auctores aliarum scripturarum; quia alii auctores utuntur vocibus et scripturis ad significandum, quia hoc est a natura; sed Deus non solum vocibus et verbis, sed et rebus utitur ad significandum, ut petra in deserto. Et ille sensus, quem faciunt voces, est sensus litteralis; et sensus spiritualis ille est, quem significant res, ut duo filii Abrahae, qui significabant duo testamenta, ut dicit Apostolus ad Galatas 4 circa finem [22-24]: scriptum est enim, quia Abraham duos filios habuit etc.; quae sunt duo testamenta etc.

x Ms: secundum (tachado).
y Ms: facere (tachado).
z Ms: illius.

[71] Arguitur tamen contra rationem S. Thomae, quia homines etiam imponunt res ad significandum alias res, ut muti et qui in biviis figunt crucem designantes viam regiam; ergo non est hoc proprium Dei.

Caietanus respondet ad hoc quod constitue[re] res ad significandum alias res contingit dupliciter: uno modo in ipsa rerum institutione; itaque res non sunt nisi ad significandum; alio modo, postquam factae sunt, assumere eas [a], ut sint signa. Secundo modo convenit hominibus, sed primo modo est proprium Dei.

Sed contra, quia pictores faciunt [b] res, ut puta imagines, solum ad significandum.

Dico quod verum est, et etiam poëtae faciunt repraesentationes ad significandum. Sed hoc [est] proprium Dei quod [c] tantam rerum multitudinem faciat ad significandum; item res naturales et historias, ut Num. 20, [11], non ob aliud petra manavit aquam, nisi ut significaret Christum, ut exponit Apostolus 1 Cor. 10, [4]; et Num. cap. 21, [8s], non ob aliud pependit serpens in ligno, nisi ut significaret Christum, ut exponit Iohannes [3, 14]; immo [to]ta lex vetus fuit figura, quia in figura contingebant illis 1 Cor. 10, [d] [11].

[72] 2.ª conclusio non aliter probatur quam exponendo terminos. Allegoria graece idem

a Ms: ad (tachado).
b Ms: ut (tachado).
c Ms: tam rerum (tachado).
d Ms: 9

[71] Sed est dubium, quia videtur quod non sit ista differentia inter Deum et homines, quia etiam homines ponunt res ad significandum: lapides in via [n] et imagines.

Ad hoc dico quod verum est. Sed est differentia, quia Deus in sua primaeva insti[f. 22v]tutione constituit illas ad significandum alias res; homines autem per novam impositionem imponunt illas ad significandum alias res.

Patet hoc, quia ad nihil aliud fecit agnum paschalem, nisi ad significandum Christum, et petram in deserto ad significandum Christum et ad nihil aliud.

[72] 2.ª conclusio erat quod sensus spiritualis est triplex. Allegoricus, qui latine sonat inversionem, ut ait Quintilianus, 1.º libro de institutionibus, et

n Ms. una palabra de difícil lectura.

est quod [latine] inversio, ut ait Quintilianus, quando aliud verbis, aliud sensu intelligitur. Sed theologi accipiunt solum pro sensu, quo res veteris legis significant aliquid futurum in nova, ut petra desesti, agnus *paschalis* [e], venditio Ioseph. Tropologia idem est quod figurativa locutio; sed tamen theologi solum usurpant pro re facta, quae aliquid significat circa mores, ut restitutio auriculae [f] abscisa[e] a Petro significat quod non debemus reddere malum pro malo; et miraculum de panibus significat quod praelati debent pascere gregem suum. Anagoge idem est quod elevatio; et ideo theologi vocant sensum anagogicum quando res [f. 25v] gesta significat aliquid futurum in patria, ut introitus Christi in Ierusalem significat quod Christus introducet nos illic; et miraculum de panibus quod et reficiet nos illic.

Isti quatuor sensus sumuntur ex Augustino, primo super Genesim ad litteram cap. 1.°: in omnibus libris [sanctis] oportet respicere, quae ibi aeterna [g] intimentur, quae ibi facta narrentur, [quae ibi futura pronuntientur], quae agenda praecipiantur. Unde versus: littera gesta docet, quid credas allegoria, moralis quid agas, [quid speres anagogica]. Et allegoria est ad roborandam fidem, anagogia ad erigendam spem, tropologia ad excitandam charita-

e Ms: paschale
f Ms. una palabra tachada.
g Ms: narrentur (tachado).

est quando aliud verbo aliud sensu intelligitur; sed theologi non utuntur nomine allegoriae in sua ampla significatione, sed solum ad significandum, res, quae sunt in veteri testamento, illas, quae sunt in nova lege, vel quando res gesta in veteri lege significat aliquid in nova, ut agnus paschalis, petra, serpens etc. Tropologia vel sensus moralis est quando res gesta in nova lege significat aliquid ad mores pertinens, ut restitutio auriculae, quam scidit Petrus, significat patientiam, quam debemus in adversis habere, vel quando pavit Christus 5 millia hominum significat quod praelati debent pascere christianos, quando opus et necessitas fuerit, vel quando Christus dedit apostolis illos panes, ut apponerent plebi discumbenti, significat praedicatores, qui ex illis, quae a Christo recipiunt per studium et contemplationem, debent distribuere hominibus per praedicationem et sollicitudinem animarum. Sensus anagogicus est quando res gesta in nova lege significat aliquid futurum in gloria, quia anago[ge] idem est quod elevatio, ut sunt multa in sacra scriptura. Verbi gratia, Ierusalem significat beatitudinem coelestem in sensu anagogico; et in sensu allegorico significat ecclesiam Christi; in sensu tropologico significat animam christianam; et in litterali sensu significat illam civitatem terrestrem, ubi habitabant reges iudaeorum.

Hos sensus sumpsimus ex Augustino, lib. 1.° super Genesim ad litteram c. 1; dicit

tem, quae sunt tres virtutes theologales.

Multa et digna scitu essent hic adnotanda, sed statui facere relectionem de sensibus sacrae scripturae et ideo hic supersedeo, ut latius illic disputem.

DISTINCTIO 1.ª ET 2.ª.

Sequitur prima et secunda distinctio magistri.

enim: in omnibus libris sacris oportet intueri, quae ibi aeterna intimentur; ecce anagogicum sensum; quae ibi facta narrentur, quantum ad litteralem; quae futura praenuntientur, quantum ad allegoricum; quae agenda *pronuntientur* [ñ], quantum ad moralem.

Nec est aliud hic notandum.

[f. 23r] Sequitur in littera Magistri et in prima distinctione.

ñ Ms: praenuntientur

Bibliografía

I. BOLETIN DE HISTORIA DE LA TEOLOGIA EN EL PERIODO 1500-1800

1. Fuentes

1 GOÑI J., *Catálogo de los manuscritos teológicos de la Catedral de Pamplona*: RevEspTeol (*) 17 (1957) 231-258; 383-418; 557-594.

Tenemos que agradecer al autor la presentación de este catálogo de manuscritos. El fondo de la Catedral de Pamplona es rico, como tantos otros de nuestras Catedrales, bibliotecas y archivos. La mayor parte de ellos, o están sin catalogar, o los catálogos no son de fácil acceso. Por eso siempre es de agradecer que nos ofrezcan esos catálogos, lo más detallado posible para poder identificar los manuscritos y relacionarlos con otros ya conocidos.

El presente catálogo está hecho con toda precisión y bastante bien presentado. De la parte publicada nos interesa señalar, por ser autores postri-

---

(*) Seguimos, generalmente, el sistema de siglas de MEHR B. A., O. F. M. CAP., *Auxilium Scriptorum*, Romae, Officium Libri Catholici, 1953, pag. 28. 44-50.

dentinos, a los num. 74 y 75 que contienen obras de NÚÑEZ DELGADILLO, AGUSTÍN O. C., *De fide, De Trinitate* y de RIPOLL DE ATIENZA, MIGUEL O. C., *De paenitentia*. En la Biblioteca Universitaria de Granada, Caja B 51, hay una *Brevis resolutio primae partis D. Thomae* de Núñez Delgadillo, cuya segunda parte es un tratado *De Trinitate*. Son lecciones de 1624 en el convento de la Virgen de la Cabeza en Granada, mientras que las que aparecen en este catálogo son de 1611 en Zaragoza. Véase ArchTeolGran 16 (1953) 393-397.

E. MOORE

2 MATÍAS DEL NIÑO JESÚS O. C. D., *Indice de manuscritos carmelitanos existentes en la Biblioteca Nacional de Madrid*: Eph Carm 8 (1957) 187-255.

Como en el mismo título se indica, no es un catálogo completo, sino un índice de los manuscritos carmelitanos. Los divide el autor en cuatro secciones: 1) Códices de Santa Teresa; 2) Códices de San Juan de la Cruz; 3) Manuscritos de autores carmelitas o temas carmelitanos; 4) Manuscritos anónimos. Hay, además, cinco Apéndices e Indices.

Por estar relacionados con la historia de la teología postridentina señalamos los Ms. 52, 126, 164, 173, 178, 193, 196, 265, 313, 314, 326, 339, 340, 355 y 405. Algunas obras, como las de los Ms. 178, 265 y 340, fueron publicadas; la mayoría, sin embargo, son inéditas. Su estudio daría nueva luz para el estudio de las ideas teológicas en los siglos 17 y 18.

E. MOORE

3 MOORE E. S. I., *Manuscritos teológicos postridentinos de la Biblioteca de la Universidad de Sevilla*: ArchTeolGran 20 (1957) 211-306.

El autor ha tomado sobre sus hombros la tarea de elaborar un catalogo de los manuscritos teológicos postridentinos de la Biblioteca de la Universidad de Sevilla. En este artículo nos ofrece una primera parte de su trabajo. Se trata generalmente de manuscritos de los siglos 17 y 18 y de autores, en general, poco conocidos. Hay, sin embargo, algunos de Diego Granado y uno de Francisco de Lugo; otro contiene la *Historia del Concilio de Trento* de D. Pedro González de Mendoza. En algunos de estos manuscritos hay datos curiosos para historias particulares; baste recordar la nota sobre los profesores del Colegio de S. Hermenegildo en 1617. La descripción de los manuscritos es cuidadosa. Dos índices, uno de autores y otro de materias, contenidas en los manuscritos, aumentan la utilidad de este catálogo, cuya segunda parte será publicada en ArchTeolGran en fecha próxima.

R. O.

2. Personalia

Alonso de Madrid

4 DONATO DE MONLERAS, *Dios, el hombre y el mundo en Alonso de Madrid y Diego de Estella*: CollFranc 27 (1957) 233-281; 345-384.

Hace el autor un análisis, sobre textos de dos escritores franciscanos de Espiritualidad, de sus doctrinas o presupuestos fundamentales acerca de la valorización de Dios, del hombre y del mundo, respecto de la vida de perfección en general.

En la primera parte, sobre Dios, se hace ver que sus respectivos conceptos son diferentes, en cuanto Madrid considera a Dios como Señor, y Estella como Amor, aunque coinciden en la nota de caridad como posición primordial de la perfección cristiana del hombre respecto de Dios; difieren, pero accidentalmente, en cuanto el primero de ellos la considera a título de servicio y el segundo al de mutua benevolencia. Para ambos el término de este amor se ha de colocar en la máxima pureza y perfección posibles, si bien difieren en el contenido prevalente de esa pureza, que para Madrid es el amor desinteresado hacia Dios y para Estella el amor exclusivo, es decir, purificado de cualquier otro.

En la segunda parte, sobre el hombre, cuya valorización está desde luego íntimamente ligada con la anterior, puesto que la de Dios es lógicamente la clave de toda la concepción espiritual, se distingue entre el punto de vista negativo, donde ambos autores convienen en cierto sentido radical, y difieren en cuanto al alcance o amplitud y significación, y el positivo, donde hay discrepancia esencial entre ellos. En efecto, Madrid se mantiene en una posición más equilibrada, incluso de tendencia marcadamente optimista, respecto de las posibilidades del hombre para la perfección, al paso que en Estella prevalece una nota parcial, de tendencia señaladamente pesimista respecto de dichas posibilidades.

La exposición es ordenada y acompaña a sus razonamientos un completo aparato bibliográfico.

A. D.

S. Alfonso María de Ligorio

5 BÉRUBÉ J. C. SS. R., *Saint Alphonse, moraliste actuel?*: RevUnivOtt 27 (1957) 65*-98*.

Después de una especie de larga introducción para explicar el valor y sentido de la obra de San Alfonso, estudia el autor diversos aspectos y aspiraciones de la ciencia moral de nuestros días para recalcar todo lo que la obra alfonsiana puede hoy aportarnos con sus directrices morales segu-

ras y bien fundadas, aunque no científicamente, en el sentido estricto de la palabra, y su prudente casuística.

E. MOORE

Alonso Rodríguez (S)

6 DIETZ MATTHIAS, *Der heilige Alfons Rodríguez* (1531-1617). *Aufzeichnungen des Heiligen über seine mystischen Gebetserfahrungen. Eingeleitet und übersetzt von*: GeistLeb 30 (1957) 418-425.

Se traducen al alemán unos cuantos fragmentos de los escritos de San Alonso sobre oración, tomados de la obra de F. SEGARRA S. I. *San Alonso Rodríguez, Coadjutor temporal de la Compañía de Jesús. Autobiografía, o sea, Memorial o Cuentas de la Conciencia.* Barcelona, 1956.

Los fragmentos versan sobre *a*) diversos modos de orar (pag. 419-21), *b*) conocimiento gratuito de los atributos divinos (infinidad, bondad, poder, sabiduría, infinitas riquezas de Dios) (pag. 421-23), *c*) conocimiento de un alma en desgracia de Dios (pag. 424), *d*) los ejercicios de amor de Dios en el dolor (pag. 424-25).

El traductor, que ha realizado una versión exacta y, suponemos, en buen alemán, acompaña los fragmentos con una brevísima introducción sobre la vida y la importancia espiritual de San Alonso y sobre la suerte de sus escritos.

R. CRIADO

Azpilcueta, Martín de

7 DUNOYER E., *L'«Enchiridion confessariorum» del Navarro*, Pamplona, Edit. Gurrea, 1957, 158 pag.

Para quienes se interesan por la figura del Dr. Martín de Azpilcueta y su célebre *Enchiridion confessariorum*, esta disertación doctoral presentada por el autor en el Angelicum de Roma les ofrece una excelente monografía.

Divide el autor este estudio en tres partes. En la primera, introductoria, presenta la vida y la figura de Martín de Azpilcueta en las tres épocas de su vida: años de juventud, de enseñanza y de lucha política. Son páginas interesantes, ricas en datos históricos.

En la segunda parte, estudia el *Enchiridion*: su génesis, su evolución, sus revisiones, traducciones y compendios, y la Bibliografía descriptiva de estas diversas ediciones, traducciones y compendios. Es un trabajo de gran erudición, y una magnífica síntesis de datos bibliográficos.

En la tercera parte, hace un estudio de la obra, de su valor científico, fuentes, características, su actualidad de entonces, y el influjo que ha ejercido en la Teología moral. Trata realmente los puntos de mayor interés, y sabe realzar con justo criterio los méritos del Dr. Navarro.

Precede a la obra una bibliografía sobre los estudios utilizados en la

composición de esta obra. La edición va enriquecida con interesantes reproducciones y grabados de lugares, personajes, relacionados con el Navarro, y de algunas ediciones del *Enchiridion*. Ilustra también con esquemas la evolución de las diversas ediciones del *Enchiridion*.

Al fin de la primera parte, pone el autor una lista cronológica de las obras del Dr. Navarro. No es del todo completa: cita, por ejemplo, en el num. 29 la obra *De regularibus Commentarii quattuor*, Roma 1584, pero no cita otras ediciones anteriores de estos Comentarios; echamos de menos la edición de los tres Comentarios de Regularibus, publicada, según Hurter (3, 347) en Roma, en 1576, y la edición de Lyon del año anterior, 1575 —no citada por Hurter— de la cual se conservan dos ejemplares en la Biblioteca Nacional de Madrid.

E. OLIVARES

Báñez. Véase, más adelante, num. 64.

Canisio

8 SCHNEIDER B., *Petrus Canisius und Paulus Hoffaeus*: ZschrKath Theol 79 (1957) 304-330.

En este artículo expone el autor las vicisitudes por que pasaron las relaciones entre estos dos grandes hombres, el Pedro y Pablo de los jesuítas de Alemania del Sur.

A pesar de coincidir en los puntos fundamentales, no pudieron evitar ciertas divergencias: comúnmente los autores culpaban únicamente a Hoffeo. Es que la santidad oficialmente declarada de Canisio les impedía una visión completa de los hechos.

Tres fueron, según el autor, los puntos de divergencia: la influencia de Teodorico Canisio en su hermano Pedro, provincial; el diverso enfoque en la refutación de los Centuriadores de Magdeburgo; la diversidad de opinión sobre la cuestión entonces candente de la licitud del interés en los préstamos.

Los datos que aporta el autor y su sereno juicio nos dan nueva luz sobre las opiniones que los contemporáneos tenían sobre la gran obra teológica de Canisio contra los Centuriadores: Hoffeo y otros deseaban más bien una refutación histórica más inmediata y ágil. También nos revela los motivos últimos del traslado de Canisio a Suiza y la situación interna de los jesuítas del sur de Alemania en aquellos años, en que la cuestión del interés en los préstamos los agrupó en dos tendencias según sus inclinaciones personales: los de tendencia conservadora se unieron en contra de la licitud, los más progresistas defendieron la licitud, una doctrina entonces nueva, que se iba abriendo paso.

E. OLIVARES

Campanella. Véase, más adelante, num. 95s.

Carranza

9 DUVAL A. O. P., *La «Summa Conciliorum» de Barthélemy Carranza*: RevScPhilTheol 41 (1957) 401-427.

En este interesante artículo, A. Duval historia las circunstancias, en que la *Summa Conciliorum* de B. Carranza fué compuesta. El autor pone de relieve el ambiente de investigaciones y estudio existente en Trento en vísperas de la inauguración del Concilio, ambiente fomentado, sobre todo, por el embajador de Carlos V, Diego Hurtado de Mendoza y por el Cardenal Cervini. Son interesantes las colaboraciones de Cervini, Luciano de Mantua y, sobre todo, G. Hervet, con que Carranza contó en la elaboración de su obra. El autor señala el doble fin, que guió a Carranza en ella: ayudar al Concilio, que va a comenzar, tanto en sus deliberaciones doctrinales, como, quizá más todavía, en la reforma de la disciplina y costumbres eclesiásticas, y a los estudiantes, en el estudio de la Teología, estudio que debe juntar la lectura asidua de los concilios, con la lectura de Santo Tomás. En este sentido, la carta de Pedro de Sotomayor a los estudiantes de San Gregorio de Valladolid, escrita, sin duda, a petición del mismo Carranza e inserta al comienzo de la *Summa Conciliorum*, nos parece de gran importancia, en cuanto que muestra como Carranza (Sotomayor era discípulo suyo y en su carta pretende reflejar el ánimo con que el maestro había compuesto la obra) concebía el estudio teológico y el relieve, que en él atribuía a lo positivo, en su aspecto de enseñanzas del magisterio eclesiástico. Indice de los servicios prestados por la *Summa Conciliorum* al estudio de la Teología es la serie de sus ediciones, que el autor enumera. «Numerosas generaciones de estudiantes eclesiásticos han tenido a mano este *Manual*, como se tiene ahora el *Denzinger*» (pag. 426).

De gran interés para conocer la mentalidad de Carranza son las notas, con que explica un texto o subraya su importancia. Estas notas, desgraciadamente poco numerosas, muestran su preocupación por la reforma de la Iglesia y su decidido empeño en hacer resaltar la autoridad —jurisdiccional y magisterial— del Romano Pontífice. Carranza en su proceso recordará esta posición suya, como elemento en su favor.

El autor recorre minuciosamente los textos más originales de la *Summa*, que no se encontraban en los *Concilia* de Crabbe. En ellos, como en el resto de la obra, son fácilmente constatables graves defectos de edición (mezclar fragmentos literalmente transcritos y simples resúmenes, falta de crítica), en los que el autor cree descubrir un rasgo del temperamento intelectual de Carranza: falta de rigor y de precisión, que habría de serle fatal —a pesar de su fundamental ortodoxia— por las fórmulas poco felices, a que le llevaría en el futuro, desencadenando lo que fue la tragedia de su vida.

C. Pozo

Cayetano. Véase, más adelante, num. 64.

Chaize (de la). Véase, más adelante, num. 51.

Descartes

10 GILEN L., S. I., *Uber die Beziehungen Descartes' zur zeitgenössischen Scholastik*: Schol 32 (1957) 41-66.

El tema de la mutua relación entre Descartes y la Escolástica es de sumo interés para entender el desarrollo que ésta ha tenído en los últimos siglos. El influjo de Descartes en la Escolástica está, que sepamos, por estudiar. El influjo de sentido inverso lo estudia el autor a base de argumentos extrínsecos, testimonios de las lecturas y contactos personales de Descartes, más que por un análisis de su doctrina, aunque tampoco falta éste en algunos puntos concretos (concepto de causa, concepción de Dios como «ens a se positive intellectum», conservación). Descartes fué estudiante aprovechado de Filosofía Escolástica en La Flèche. Entre sus lecturas de esta época figuran Toledo, los Conimbricenses, Fonseca y sobre todo Suárez. De éste le atrajo su independencia de Aristóteles y Santo Tomás. Estudia el autor a continuación el conocimiento y estima que tuvo del Compendio de los hermanos Eustache. Descartes tuvo el plan de comparar su filosofía con la Escolástica. ¿Por qué no lo realizó? Conciencia de los puntos flacos de su doctrina, temor por la condenación de Galileo, éstas serían las causas, más que el que no encontrara un libro a propósito, que le sirviera de término de comparación. Por último estudia su conocimiento de la Escolástica a través de la correspondencia con Arnauld.

E. BARON.

Deza

11 NAVAJAS F., *La Doctrina de la Gracia en Diego de Deza O. P.* (1443-1523): ArchTheolGran 20 (1957) 5-153.

El autor nos ofrece un interesante y detallado estudio sobre la doctrina de la gracia de Diego de Deza. Por tratarse de un teólogo, a quien no ha llegado la sacudida de Lutero, encontramos en él una serie de verdades (que después afirmará Trento) en quieta posesión y no como respuesta o reacción a una problemática, que se presentó a teólogos posteriores. Su posición tiene un cierto influjo agustiniano (depresión de las posibilidades de la naturaleza para el bien y exaltación de la necesidad, universalidad y eficacia de la gracia actual sanante), procedente de Gregorio de Rímini a través de Capréolo; con esto se separa Deza de la corriente, que inaugurará Cayetano y que prevalecerá con Vitoria en los teólogos de la Escuela de Salamanca.

R. O.

Diego de Estella. Véase, más arriba, num. 4.

Elyot

12 LEHMBERG ST. E., *Sir Thomas Elyot and the English Reformation*: ArchRefGesch 48 (1957) 91-110.

El autor prepara una biografía de Elyot, del que aún no hay ninguna satisfactoria. Más conocido como humanista que como político sus opiniones en torno a la reforma en Inglaterra han sido olvidadas. Su libro *The Boke named the Gouvernour*, publicado antes de la ruptura de Enrique 8 con el Papa y dedicado al Rey, contiene alabanzas incondicionales a la monarquía absoluta, sin mencionar el peligro de la tiranía con que las equilibran otros humanistas. Es probable que esto le valiera el nombramiento de embajador ante Carlos V para el negocio del divorcio, cargo en el que duró poco. No es sin embargo verosímil que Enrique le destituyera a petición de Catalina. En realidad fue sacrificado a la política poco realista del Rey.

Desde Nürenberg describe una misa protestante, cuyos detalles son interesantes para conocer la liturgia alemana protestante de 1531: Lectura de la epístola y evangelio en alemán desde el púlpito en voz baja; lectio continua de las epístolas y evangelios, omisión de la secreta y del prefacio; fórmula de la consagración cantada; comunión de todos los asistentes sin previa confesión, pero precedida de una admonición del diácono en alemán. Y aquí termina la descripción, porque Elyot se salió de la iglesia para no tener que comulgar de manos de herejes. Para este tiempo, por lo tanto, se había impuesto en Nürenberg la tendencia conservadora, frente a la misa alemana de Volprecht de 1524. Véase B. KLAUS, *Die Nürenberger Deutsche Messe 1524:* JahrbLitHymn 1 (1955) 1-46. La política de Elyot fué inestable, pues pretendía servir a la vez a Carlos 5 y a Enrique 8, cosa evidentemente imposible. Acusado de papista, aunque no se probó la acusación, le agradaban las reformas anticlericales, pero le desagradaba el divorcio del rey y la teología luterana y reformada, sobre todo la doctrina de la predestinación absoluta.

R. FRANCO

Francisco de Pedouve

13 JEUNEAU E., *François de Pedouve, Auteur Spirituel*: RevAscMyst 32-33 (1957) 272-301.

Pretende el autor de este artículo presentarnos al insigne fundador de la Congregación de las Hijas de la Providencia en su triple aspecto de hombre, pecador primero, y rendido después generosamente al llamamiento de la gracia divina; de creador genial de un instituto de perfección, sacrificado íntegramente en aras de la caridad y, finalmente, de escritor y maestro de espíritu. El trabajo está seriamente documentado en todas sus partes, y pone muy de relieve las brillantes cualidades de Pedouve, su habili-

dad para dirigir las almas a la perfección y la manera, que no carece de originalidad, de ejercer el apostolado con las almas por él dirigidas.

Para darle a conocer como autor espiritual, después de enumerar sus trabajos de carácter profano, debidos a la inspiración mundana durante su vida pecadora, nos da la lista de sus escritos religiosos que, con ser los mejores y más maduros, han permanecido ocultos y desconocidos por mucho tiempo. A su Congregación de las Hijas de la Providencia les dió unas *Constituciones* en que recomienda eficazmente el amor, el trabajo, el espíritu de servicio, que llega hasta la esclavitud por las almas encomendadas a su cuidado, pero, al mismo tiempo, quiere que estén debidamente instaladas. Porque, a su juicio, «una comunidad debe poseer una vivienda, no sólo regular y cómoda, sino también, en cuanto sea ello posible, decorosa y agradable, *a fin de aliviar a los pobres sentidos cautivos, como se mete un poco de hierba en la jaula del pájaro para alegrarle y hacer que encuentre más dulce su cautiverio* (pag. 283).

Son pruebas notables del magisterio espiritual de François de Pedouve los fragmentos que Jeauneau reproduce del *Directorio Espiritual para la Congregación de las Hijas de la Providencia* y el estudio, reproducido también textualmente, sobre *Lo que debe ser, en general, la devoción de la mujer cristiana.*

FELIPE ALONSO BÁRCENA

Gutiérrez, Martín

14 ABAD C. S. I., *El V. P. Martín Gutiérrez. Su vida y sus pláticas sobre los dos modos de oración*: MiscCom 28 (1957) 9-257.

El volumen 28 de Miscelánea Comillas está todo él dedicado al P. Martín Gutiérrez. La finalidad principal del P. Abad ha sido presentar al público por primera vez unas pláticas, hasta ahora inéditas, del P. Martín Gutiérrez sobre los dos modos de oración. Para poner en antecedentes de este eminente jesuíta de los primeros tiempos, hace al principio un resumen biográfico de su vida en 11 capítulos, hasta la página 74. Después sigue una larga introducción a las pláticas, en las que se estudia su doctrina, estilo, fuentes, influencia, época en que se hicieron, y, sobre todo, se trata de probar su autenticidad. Las pláticas están tomadas del Ms. Opp. NN. 28 del Archivo Romano S. I., en el que faltan el folio 1 y 40, es decir, el primero, en que sin duda se contenía el nombre del autor. El P. Abad se detiene en probar con varios argumentos internos y externos, que las pláticas del citado manuscrito que él publica, son las que por el P. Baltasar Alvarez, sabemos que escribió el P. Martín Gutiérrez. «Si cada uno de ellos, concluye el P. Abad, no puede considerarse como apodíctico, el conjunto históricamente constituye, a nuestro entender, una demostración moralmente segura». Sigue el texto de las 24 pláticas, a las que se puede agrupar en el conocido esquema de vía purgativa (Plat. 1-9), iluminativa (Plat. 10-15) y unitiva (Plat. 16-24). El Sumario que el P. Abad pone al principio de cada plática, la acertada división en números correspondientes a los del suma-

rio y la abundancia y selección de notas contribuyen a una más fácil lectura y un mejor conocimiento de la sólida doctrina contenida en las pláticas. Después de ellas, se publican varias cartas, 13 en total, del P. Martín Gutiérrez, y, bajo el título de «Addenda» algunos datos interesantes sobre la actuación del P. Gutiérrez en sus rectorados de Salamanca y Valladolid, y algunas otras noticias sobre su vida. Un detallado «Indice de cosas y personas» dan mayor valor a esta publicación del P. Abad, que no dudamos ha de contribuir a un mejor conocimiento de la ejemplar vida y sólida y robusta ascética del P. Martín Gutiérrez.

M. Prados

Hoffeo. Véase, más arriba, num. 8.

Ignacio de Loyola

15 Ayerra J. S. I., *Función electiva de la consolación en el segundo tiempo de elección*, San Sebastián, 1956, VI-42 pag.

El P. Ayerra nos da en estas páginas un extracto de su tesis doctoral. El tema abordado por el disertante pretendió ser en un principio el segundo tiempo de elección en los Ejercicios de San Ignacio. Pero el autor nos dice que ante la abundancia de materia tuvo que recortar sus aspiraciones y circunscribir su estudio al sentido funcional de la consolación en el segundo tiempo.

La consolación se había abordado desde el punto de vista de discreción de espíritus, desde el ángulo sicológico y algunos otros matices; pero faltaba un estudio completo que examinara la consolación como instrumento de la llamada de Dios al alma para decidirla en un sentido determinado.

Sigue una línea gemela a la que usó últimamente el P. González en el estudio del primer tiempo: acercamiento a la psicología y la teología para iluminar los puntos tratados. Y hay una primera parte en que hace una disección de los elementos que integran la consolación ignaciana.

En este extracto tenemos sólo dos capítulos de la tesis, y en ellos trata de las relaciones del segundo tiempo con el entendimiento, voluntad, libertad, gracia actual, dones del Espíritu Santo, y aplicación de sentidos, para ver a través de ellas la función electiva de la consolación.

El capítulo de las relaciones del segundo tiempo y los dones del Espíritu Santo está bien conseguido. Pero mucho más, quizás, el último en que estudia el segundo tiempo y la aplicación de sentidos. Es un estudio preciso y exacto de la marcha ascensional del ejercitante en oración y del papel básico en todos estos senderos de la consolación.

A. Muñoz Priego

16 BECHER H., *Ignatius von Loyola im Licht der gegenwärtigen Forschung. Ergebnisse und Aufgaben*: Sch 32 (1957) 206-220.

La publicación de las fuentes ignacianas y de los comienzos de la Compañía de Jesús ha dado a la investigación un impulso en el que se aúnan todas las ciencias. Desde el jurista al médico, desde el paleógrafo al crítico de ediciones, al filósofo, al sociólogo, al sicólogo, al arqueólogo, al historiador del arte. Todos los aspectos de su personalidad han sido investigados, todos los influjos que sobre él actuaron y todo lo que él y su obra ejercitaron en la sociedad y en los individuos.

También lo teológico ha sido escudriñado en sus obras claves (*Ejercicios, Constituciones, Fórmula de la Compañía*) y en sus apuntes íntimos. Se ha comparado el modo ignaciano con la tradición eclesiástica, para ver cómo la recoge y cómo en la piedad transmitida hay algo que aparezca en San Ignacio en una forma determinada o en una nueva claridad. Se puede inquirir si él, marchando delante de la reflexión teológica, ofrece algo que sea más original que ella, más sabio y experimentado que la teología de las escuelas, en lo cual la fe de la Iglesia, la palabra de Dios y la acción del Espíritu Santo, que no cesa de obrar en la Iglesia, se presenta hecho palabra más original que en los tratados de los teólogos. Es decir, si el despliegue de las riquezas de la fe, que en cuanto contenido revelacional quedó completo a la muerte del último Apóstol, ha llevado en San Ignacio a nuevos conocimientos y precisamente no tanto como conclusión teórica, cuanto como fe vivida. Se trataría, no de una revelación privada, que sólo obliga al que la recibe, y los demás, en cambio, pueden no recibirla, sino de un impulso más importante para la cristiandad universal y, en cierto sentido, de fuerza normativa para el progreso en el camino de la Iglesia, en el crecimiento del cuerpo de Cristo hasta la edad madura de su cabeza.

En esta desconcertante abundancia de literatura ignaciana, el año jubilar con sus múltiples aportaciones invita a un balance de objetivos logrados.

Se puede decir que la edición de fuentes ignacianas inmediatas, ha quedado sustancialmente terminada. Lo que se pueda todavía encontrar, será siempre interesante, pero como exorno e ilustración, no como descubrimiento de algo esencialmente nuevo.

La vida del Santo ha quedado iluminada hasta en sus mínimos pormenores y día por día. También el ambiente espiritual en que se formó y en el que actuó. Aunque en este aspecto nuevas fuentes publicadas pueden aportar luz sobre puntos particulares, pero en lo esencial ha quedado delineada por los investigadores la imagen del Santo y de su tiempo, tanto en su contorno general, como en sus rasgos particulares.

El contenido religioso de su mundo espiritual, del tesoro doctrinal que se le comunicó en su oración y lo que su ulterior reflexión conoció, ha sido sintetizado, después de superada una envestigación de carácter más sicológico. Su mística, estudiada fundamentalmente, nos le da como punto de convergencia que se abre a todo el orden de la revelación, lo lleva y lo incorpora en sí *fundamentalmente:* es decir, con la limitación de ser un

hombre de su tiempo, vg. en lo social, y, sobre todo, sin pretender realizar en sí toda posibilidad religiosa y cristiana, sino reconociendo cuanto de bueno existe, sintiéndose vinculado a ello, esforzándose por confirmar la capacidad y la necesidad de complementarse, para por este medio contribuir a la construcción total del cuerpo de Cristo.

El influjo que San Ignacio ejerció y ejerce es cada día más iluminado por la investigación. Un campo y no el principal, pero que parece será cultivado cada vez más por el estudio histórico, es el de los Institutos Religiosos, tanto masculinos como femeninos, que han bebido en sus *Constituciones* el propio régimen religioso. Igualmente el papel que ejerció, sacando fuera de la Orden dominicana el influjo de Santo Tomás, al hacerlo doctor propio de su Orden. La orientación, que a la teología dió el fin tan marcadamente apostólico de su Instituto, influyó notablemente en que dicha ciencia evitase resueltamente las sutilezas especulativas y un modo demasiado abstracto de reflexión y de investigación. Su enfoque acerca de la manera con que había que tratar a los protestantes y a los orientales, tuvo gran repercusión en las Controversias y en otros movimientos de acercamiento entre los separados y Roma. Aun las verdades teológicas, que la orientación apostólica práctica y concreta de la Compañía hizo cultivar especialmente, están siendo estudiadas con particular éxito: conciencia eclesiástica aumentada del papel del magisterio infalible de la Iglesia, especialmente del Romano Pontífice, aumento de la comunión frecuente, papel de la libertad en la vida sobrenatural con un progreso innegable de la antropología teológica.

Finalmente, lo más importante de la investigación ignaciana, apunta, como es natural, a la figura misma del Santo. No tenemos aún, es verdad, la vida de San Ignacio. Tenemos solamente los trabajos previos para ella. Pero sí que la moderna investigación ha puesto en claro que San Ignacio era un hombre sencillo con todo lo que se puede acentuar esta expresión en sus dos componentes; que era un hombre de una vez y, por eso, no entendía el servicio de Dios sino como entrega completa, ni la creación tuvo antes de él apenas alguien que la contemplara con una fuerza sintética tan grande, tan reductora de sus elementos a unidad en el orden natural y en el sobrenatural; y, finalmente, que San Ignacio era un hombre valiente, no en un sentido militar humano, que es el aspecto sobreacentuado por algunos españoles, aunque no precisamente los más orientados religiosamente, sino en cuanto que en su esencia está el atacar las dificultades, el espíritu de conquista de los enemigos, el *induite vos armaturam Dei.*

R. CRIADO

17 DALMASES C., *El ideal apostólico de S. Ignacio*: EstEcl 30 (1956) 305-323.

El ideal apostólico de San Ignacio tiene su representación plástica en la bóveda de su iglesia en Roma, hecha por Andrea Pozzo. Jesucristo, en

el centro de la creación, lanza de su pecho un rayo hacia el corazón de Ignacio, y de éste se deriva a las cuatro partes del mundo. La aspiración suprema de Ignacio: para gloria de Dios y bajo la bandera de Jesucristo, contribuir lo más posible a la salvación del mundo.

J. LEAL

18 DALMAU J. M., *S. Ignacio y los estudios eclesiásticos*: EstEcl 30 (1956) 295-304.

San Ignacio tiene importancia muy especial en el campo de los estudios eclesiásticos; hasta hoy perdura plenamente en la Iglesia su mentalidad y su legislación. Su mensaje en este campo es el de heroica entrega al estudio y de prudentísima dirección en él. Con su actuación y prescripciones muestra el camino, según el sentir de la Iglesia. El colegio modelo quiso que fuese el Romano, a la vista e inmediata dependencia del Papa.

J. LEAL

19 GONZALEZ HERNANDEZ L. S. I., *El primer tiempo de elección según S. Ignacio*, Madrid, Ediciones Studium, 1956, 237 pag.

En el presente libro el autor pretende estudiar el primer tiempo de elección de los Ejercicios de San Ignacio. Un notable esfuerzo de fino análisis es aplicado a desentrañar todo el sentido del breve párrafo, que San Ignacio dedica a esta materia en su libro. Los ejemplos de San Mateo y San Pablo citados por San Ignacio en el pasaje aludido y dos experiencias del mismo San Ignacio, que pueden ser interpretadas como experiencias del primer tiempo, amplían algo el campo sometido a análisis.

El autor, en una primera parte, analiza los efectos psicológicos del primer tiempo en la voluntad (cap. 1), en la inteligencia (cap. 2) y en la libertad (cap. 3) y los posibles efectos e influjo de la imaginación (cap. 4) y la afectividad (cap. 5). La segunda parte de la obra relaciona, en sus cinco capítulos, el primer tiempo con una serie de nociones teológicas (las diversas clases de gracia) o derivadas de la experiencia espiritual o mística, para, determinando semejanzas y desemejanzas, concluir con una definición descriptiva que nos dé una idea, compleja y exacta, de lo que sucede en el primer tiempo.

En la serie de estudios sobre Ejercicios deben reconocerse al libro de L. González, como señala con su autoridad en el prólogo I. Iparraguirre, varios méritos fundamentales metodológicos: ante todo «proyectar [...] la Teología sobre los ejercicios para esclarecer el contenido ignaciano con los principios teológicos» (pag. 8); en este aspecto el libro puede considerarse como «uno de los esfuerzos más intensos realizados hasta ahora en este campo» (pag. 9); son también méritos innegables del método seguido haber analizado las repercusiones del primer tiempo en todas las capas de la

psicología humana y haber estudiado algunas experiencias concretas típicas de primer tiempo, sin quedarse en el mero análisis abstracto.

Sin embargo, el núcleo central de la interpretación del autor nos parece bastante discutible. Es verdad que San Ignacio insiste muchas veces en que «lo que nos impide conocer la voluntad de Dios [...] son nuestras afecciones desordenadas» (pag. 127). Pero podría preguntarse, si no deberá confinarse este impedimento a los tiempos segundo y tercero. En otras palabras: ¿son las frases de San Ignacio tan universales, que el primer tiempo tenga que consistir en una previa purificación de las afecciones desordenadas, como condición previa para que la voluntad de Dios pueda ser conocida? ¿No será más bien la esencia del primer tiempo una iluminación tal que permita conocer la voluntad de Dios «sin dubitar ni poder dubitar», no obstante la situación espiritual en que el sujeto se encuentra? No deberá, tal vez, olvidarse que las frases universales del *Preámbulo para hacer elección* comienzan con estas palabras: «En toda buena elección *en cuanto es de nuestra parte*...» (*Ejercicios*, 169). ¿No significarán quizás estas palabras que se está tratando de la elección a que el hombre se dispone? En ese caso no sería lícito trasladar estas afirmaciones al caso del primer tiempo, más pasivo, que podría responder a otro esquema.

Como es claro, de este punto depende también la insistencia del autor en el aspecto volitivo, en vez del intelectual del primer tiempo. Nosotros creeríamos que en los casos concretos de primer tiempo, que el autor estudia, el aspecto intelectivo tiene mucha mayor importancia que la que él le atribuye. Por otra parte, disentimos del autor en su afirmación de que la contemplación infusa (la experiencia mística) no da seguridad y firmeza (pag. 183). Pensamos que la característica de la experiencia mística es el conocimiento reflejo —y por ello cierto— de la acción y dones de Dios en el alma. (Véase GUIBERT J. DE. *Theologia spiritualis ascetica et mystica*, edit. 3.ª, Romae 1946, num. 399-405, pag. 346-352); es verdad que después de terminada la experiencia mística, hay (quizás no siempre) posibilidad de dudar. (Véase TRUHLAR C., *De experientia mystica*, Romae 1951, num. 30, pag. 28); pero tampoco creemos que sea esencial al primer tiempo de elección hacer imposible toda duda en cualquier circunstancia futura, durante la vida toda de quien tuvo tal experiencia. En todo caso, sobre este punto las afirmaciones del autor podían haber sido más matizadas. Los pasajes de San Ignacio aducidos por el autor (pag. 183s), como confirmación de que en la contemplación falta la seguridad y firmeza, admiten otra explicación: habría la certeza propia de la experiencia mística, pero ésta no versaría sobre el objeto de la elección.

El autor cree que la experiencia del primer tiempo es, ante todo, «una ordenación infusa de la caridad en el alma» (pag. 216). En consonancia con este esquema, el autor llega a hablar de los motivos de esperanza y temor, como de afecciones desordenadas, dentro de una buena elección, en el sentido en que se la pretende hacer en los Ejercicios (pag. 190s). Aunque el autor se apresura a decir que «mantiene San Ignacio en las reglas para sentir con la Iglesia el criterio católico acerca del temor y la esperanza» (pag. 190), su modo de hablar no deja de ser muy poco feliz, e incluso in-

duce a pensar si puede realmente San Ignacio, precisamente por su modo de hablar en las reglas para sentir con la Iglesia, ser interpretado de modo que se le haga decir que el temor y la esperanza, tomados como motivo de obrar, son «afecciones desordenadas».

Aparte de este punto central en la obra del autor, no creemos que la fórmula «y más a no nada» en el contexto del *Diario* de San Ignacio sea alusión al tercer tiempo (véase pag. 22 nota 20); como expresión de una valoración de sus experiencias, significaría más bien una conclusión del segundo tiempo. En la pag. 38 nota 6, por una inadvertencia, sin duda, se transcriben, como razones por las que San Ignacio había elegido la estricta pobreza, «los cómodos al tener en parte o en todo» (!). No nos parece aceptable reducir el concepto de afección desordenada al apetito sensible (pag. 84 nota 5), ya que puede haber afecciones desordenadas meramente espirituales; ni el autor demuestra que San Ignacio las reduzca al apetito sensible. Es muy discutible que se puedan aducir (pag. 102 nota 2) los testimonios de Polanco y el Dr. Torres a propósito del primer tiempo. Pensamos que es bastante distinto lo que en la página 145 se dice en el texto y lo que dice el pasaje del P. de Guibert, citado en confirmación en la nota 12, sea lo que fuere del pensamiento de J. Clémence; de Guibert habla de *aparentes* consolaciones sin causa precedente, originadas de hecho en la subconsciencia, no de auténticas consolaciones sin causa precedente, para las que admita influjo de determinadas facultades o del subconsciente. En la pag. 153 se toma la palabra *profecía* en el sentido de Santo Tomás, no en el actual, lo cual no contribuye a la claridad. No comprendemos por qué supone el autor (pag. 157) que sólo una certeza objetiva «podrá fundar aquel 'no dudar ni poder dudar' del primer tiempo»; la posibilidad psicológica de dudar puede no darse, al menos próximamente, en el caso de certezas puramente subjetivas.

Hemos sido tal vez demasiado lentos en la crítica. Interpretaría mal nuestro pensamiento, quien juzgase que no estimamos la obra que presentamos. Es, sin duda, un esfuerzo serio, aunque disintamos de sus conclusiones.

C. Pozo

20 IPARRAGUIRRE I., *Armonía sobrenatural de la acción de Dios y del hombre en S. Ignacio de Loyola*: EstEcl 30 (1956) 343-361.

El problema de las relaciones entre lo natural y sobrenatural es complejo. Dentro de él caben perspectivas muy varias. San Ignacio tuvo una muy definida. Pretendía aprovechar todas las energías de los dos campos para dar a su actividad la mayor eficiencia posible. Este ideal reguló su método y desde él hay que contemplarlo para poder enfocar certeramente la posición que adopta. Sus contemporáneos dejaron constancia del arte con que sabía combinar el valor de lo sobrenatural y de lo natural. Igna cio ve a Dios en lo natural y se sirve de la creatura como de algo muy va lioso.

J. LEAL

21 IPARRAGUIRRE I. S. I., *Orientaciones bibliográficas sobre San Ignacio de Loyola*, Roma, Institutum Historicum S. I., 1957, 152 pag.

El Instituto Histórico S. I. comienza con este libro una serie titulada *Subsidia ad Historiam S. I.* Muy oportunamente el primer volumen de esta serie son estas *Orientaciones bibliográficas sobre San Ignacio de Loyola:* eran necesarias como guía entre tan ingente cúmulo de libros, escritos sobre este tema.

Como advierte el autor en el prólogo, no ha reunido en este libro una bibliografía exhaustiva sobre San Ignacio: era necesaria la selección para que realmente pudieran ser estas páginas una orientación bibliográfica. Y ha seleccionado, en efecto, los libros que pueden ser más orientadores por su valor intrínseco, por sus aportaciones bibliográficas, o por resumir objetivamente las diversas opiniones sobre un punto determinado.

Divide estas orientaciones en cinco partes: bibliografía, fuentes impresas, estudios, escritos, espiritualidad; numerosas subdivisiones en estos cinco apartados presentan con brillante orden y claridad los 679 libros y artículos reseñados.

Como auténticas orientaciones no se reduce este libro a una mera lista bibliográfica. Muy frecuentemente añade una breve síntesis del estudio que cita; y en estas líneas añade, a veces, nuevas e interesantes referencias bibliográficas.

Bien podemos decir que el autor ha conseguido plenamente su objetivo, y ha puesto en nuestras manos una buena y práctica orientación bibliográfica sobre San Ignacio de Loyola.

E. OLIVARES

22 ISERLOH E., «*Gott finden in allen Dingen*». *Die Botschaft des heiligen Ignatius von Loyola an unsere Zeit*: TrierTheolZschr 66 (1957) 65-69.

Los Santos y, especialmente los Fundadores, traen cada uno su mensaje para lo que la Iglesia y el mundo piden al cristianismo en cada tiempo y han vencido en sí mismos los peligros característicos de ese tiempo. Mensaje que en primer lugar son ellos mismos en su conducta, antes que en su palabra y en sus creaciones. Por medio de éstas dan a su mensaje una fuerza y un espesor histórico que desbordan a su tiempo y su geografía Otros antes que ellos pueden percibir lo nuevo de una hora histórica y pueden inquietarse por ello. Pero el Santo se hace cargo de la perspectiva cristiana propiamente dicha y de la incumbencia del tiempo nuevo y se adueña de ella en el amor a Cristo.

La hora de San Ignacio fué en lo inmediato, el siglo 16, es decir, la reforma eclesiastica y el comienzo de la Edad Moderna. Su misión fué mostrar su sitio en Cristo y en la Iglesia al hombre que se hizo consciente de su libertad, de sus propios poderes y de su derecho a situarse, que se descubrió a sí

mismo como personalidad. Pero, por lo mismo, conviene preguntarnos cuál es su mensaje para nuestros tiempos.

Ahora bien, es significativo que San Ignacio, a pesar de ser él mismo un gran orante, y querer que sus hijos lo fuesen, hubiera de luchar con ellos para reducir el tiempo de oracion a lo que para entonces era un mínimo. Lo cual plantea el difícil problema de si con ello se quitaba a la oración, como glorificación directa de Dios, su razón de medio y se la subordinaba como medio a un valor más alto. A lo que hay que responder: fin en sí no es, en definitiva, la oración, sino la glorificación de Dios, que se logra con cualquier acción hecha por Dios. Ni el sentido de la oración es hablar con Dios, el cual sabe de antemano cuanto yo pueda informarle, sino que está en lograr yo la recta postura ante Dios de modo que con todas mis posibilidades me ordene yo a Él. Esto se realiza excelentemente en la oración, pero no sólo en los tiempos de la oración. Esta postura debe dimanar de la oración, donde se fomenta, a todo mi obrar, que por tanto, me ha de llevar a amar a Dios en todas las cosas y a todas en Él. conforme a su santísima y divina voluntad.

De aquí la fórmula ignaciana «buscar a Dios en todas las cosas», que hace eco a la otra: «familiaridad con Dios en todas las cosas». Este es el mensaje de San Ignacio para nosotros que, viviendo en la apretura del trabajo exterior, anhelamos la quietud y la contemplación. Este es el camino para franquear el abismo que existe entre fe y vida, servicio de Dios y quehacer diario.

«Encontrar a Dios en todas las cosas» se derivó para San Ignacio en Manresa de sus gracias de contemplación trinitaria. Y, sin embargo, San Ignacio cree que todos sus hijos, aun sin ser místicos, lo han de encontrar. Es la caridad como forma de todas las virtudes, la entrega a Dios, la *familiaritas*, la unión con Él, lo que ha de hacer vivas todas las virtudes. Ahora bien, lo mismo la oración que el trabajo, que la más banal de las acciones, como necesitan ser formadas por la caridad, así son capaces de ella. Por eso afirma San Ignacio que cualquier acción de este mundo, hecha por la mayor gloria de Dios, es oración (1 Cor. 10, 31). Lo que importa, pues, es que yo obre en pura intención, por amor de Dios.

Pero tras ese «buscar a Dios en todas las cosas», se puede ocultar mi falta de rectitud, mi entrega a lo mundano, mi propia glorificación. ¿Cómo podré garantizarme de que busco a Dios y no sucumbo al mundo, cuando sirvo al mundo? San Ignacio nos dice: *a*) saliendo de lo mío para pasar a Dios en amor; es la abnegación, es quitarme a mí del centro de mi vida, para poner en él a Dios y lo de Dios; mortificación y abnegación son para San Ignacio los fundamentos de la vida espiritual y son la medida de la perfección; *b*) haciendo que esa oración universal dimane de la oración expresamente tal, con lo que el rato de oración exclusiva de otra ocupación será eficiente para todo el día y la noche, ni el trabajo será interrupción de la oración, sino que será otro modo de orar; *c*) logrando, por discreción de espíritus, elegir en cada caso lo mejor para gloria de Dios; *d*) con un ejercicio vigilante y decidido de la obediencia, que evita definitivamente el peligro de seguir las propias ilusiones en la elección de lo mejor; obediencia

basada para San Ignacio no en su aspecto de disciplina militar y de poder estratégico de la Compañía, sino en el ímpetu religioso y aun místico del Santo. El Dios trinitario se hace para mí concreto y, por decirlo así, se hace cuerpo en la Iglesia.

No tiene hoy sentido, ni produce una mejoría flagelar sin más el activismo de nuestros días. Ni tampoco se arreglan las cosas con acotar un campo para cultivar nuestra personalidad. La actividad a que la máxima parte de los hombres están llamados y en la que están llamados a la perfección, es llamamiento a unión con Dios en la actividad. Hacerse santo no sólo *en* el mundo, *en* el matrimonio, *en* la entrega a las cosas y a las ciencias, sino *por medio de* ellas. Para ello tendremos que dominar hoy un mundo mucho más complejo, grande y peligroso que en otros tiempos. Lo podremos solamente porque el Dios infinito se ha de encontrar en lo mínimo.

Hubiera convenido citar (pag. 68-69) las *Constituciones*, P. VI, cap. 3 num. 1.º, donde se da por supuesto que una dedicación a los ejercicios de oración, meditación, es necesaria, ya que se prevé el caso en que algunos necesiten que el Superior les determine el tiempo para que «no excedan *o no falten*» (subrayamos) en los ejercicios espirituales. Y nótese que doctrina semejante existe en las *Constitutiones monasticae* atribuídas antes a *San Basilio*, cap. 4.º: PG 31, 1347.

R. CRIADO

23 ISERLOH E., *Ignatius von Loyola.-Bücher zum* 400. *Todestag des Heiligen*: TrierTheolZschr 66 (1957) 179-186.

No obstante la muchedumbre de libros sobre la vida y obra de San Ignacio, el año centenario de 1956 no nos ha dado la biografía científica de grandes vuelos en alemán. Queda siendo un *desideratum*.

Los presupuestos más importantes para esa biografía, la edición crítica completa de las fuentes, está terminada en MHSI. Pero, como la mayoría de los interesados no pueden por sí mismos acercarse a ella, son de saludar con plácemes la selección de fuentes vertidas al alemán.

1. HANS URS VON BALTHASAR (IGNATIUS VON LOYOLA: *Die Exerzitien*². Einsiedeln, 1954), traduce de nuevo los Ejercicios, empeñándose en dar una simple transmisión del texto original hispano, renunciando a hacer más accesible el texto desnudo y enteramente aliterario, sin ampliaciones, exposiciones, observaciones, logrando reproducir el auténtico dejo del original: esa noble severidad casi inimitable, su brevedad e impersonalidad, que el arrebatador ardor del contenido necesita irremisiblemente, para en ellas ocultarse tanto como para expresarse.

2. SCHNEIDER B. (IGNATIUS VON LOYOLA: *Der Bericht des Pilgers*. Friburg 1956) da de nuevo la versión del Relato del peregrino, único título que cuadra a las declaraciones hechas verbalmente por el Santo, para decirnos cómo Dios le llevó en su camino a Él. Schneider demuestra en su Introducción la fidelidad objetiva de lo consignado por González de Cámara y la credibilidad de lo narrado por el Santo, aun en el terreno de sus extra-

ordinarias experiencias místicas. Asimismo ilumina y completa con sus profundos esclarecimientos los datos biográficos.

3. H. RAHNER (IGNATIUS VON LOYOLA: *Geistliche Briefe. Eingeleitet von H. Rahner.* Einsiedeln 1956) escoge de San Ignacio dos selecciones de sus casi 7.000 cartas, para darnos con ellas una imagen inmediata de la profundidad y amplitud de su espíritu, del fuego de su impelente corazón y de su multifacético trabajo, como pastor de almas y General de una Orden. La primera serie es una tercera edición de la selección publicada en 1922 por O. KARRER, pero con Introducción y traducción enteramente renovadas. Sobresale en la Introducción la semblanza de S. Ignacio y la Bibliografía. En pocas páginas, tomadas de O. Karrer, se descubre el misterio de aquel hombre como «pleno dominio de sí en pleno renunciamiento propio hacia Dios», positiva indiferencia, prontitud para encontrar a Dios en todas las cosas y hacerlo todo para su mayor gloria. Introducción general, disposición de las cartas en tres grupos e introducción a cada carta, nos dan una a modo de biografía ignaciana, que puede ayudar a los hombres de nuestros días en su dolorosa búsqueda de unidad entre vida interior y quehacer cuotidiano. La segunda serie de cartas —a mujeres— además de constituir, junto con las amplias introducciones y anotaciones del editor, una biografía, nos muestran al carismático director de almas femeninas, que fué tan santo, porque se supo hacer, por Dios, tan de la tierra.

4. Los jesuítas alemanes, en un volumen de estudios, homenaje a San Ignacio, en el 4.º centenario, nos presentan la figura espiritual del Fundador y su legado. El volumen nos hace penetrar en la investigación ignaciana de nuestros días y en la imagen que de San Ignacio se hacen los jesuítas actuales: mirada más teológica y más mística, después de superar una consideración más restringida a sólo los *Ejercicios* y exclusivamente sicológico-moralística. Hasta el punto de que C. Rahner en su estudio *La lógica ignaciana del saber existencial. Sobre algunos problemas teológicos de las reglas de elección de los Ejercicios de San Ignacio,* llega a afirmar que el Santo, en lo que tiene de más propio, está aún por venir, y todavía no ha dicho su última palabra para la Iglesia, de modo que haya sido enteramente comprendida.

En este volumen (*Ignatius von Loyola. Seine geistliche Gestalt u. sein Vermächtnis.* Würzburg 1956) H. WOLTER, H. BACHT y H. RAHNER buscan las fuentes de la espiritualidad ignaciana, no solamente en su aspecto de dependencias literarias (citas, alusiones, reminiscencias) o ideológicas (pensamientos y motivos), sino más hondo: en las conexiones metahistóricas de Ignacio y su doctrina con la gran tradición de la ascética premonástica (BACHT) y medieval de las cruzadas (WOLTER), con lo cual se llega a ver, como en auténtica piedra de toque, que en San Ignacio se da con los grandes del pasado, aun sin conexiones literarias de ninguna clase, una identidad de interiores conocimientos y de iluminación mística, tal que llevan en todo frescor y viveza a unas formaciones de procesos ideológicos y formas verbales extraordinariamente iguales.

Mientras JOSÉ STIERLI estudia la oración ignaciana, que encuentra a Dios en todas las cosas, ADOLFO HAAS se ocupa de la mística de San Ignacio,

según su *Diario espiritual*. Que San Ignacio es un místico excepcional, y su mística trinitaria está puesta de relieve con evidencia. Pero Haas en la búsqueda de lo místico trinitario, a través del lenguaje ignaciano, se pierde, a veces, en sutilezas incomprobables (vg. el misterio de la circumincesión en la contemplación del *Diario*), cuando no en puras afirmaciones. No ha tenido siempre en cuenta que el lenguaje de los místicos no puede reproducir adecuadamente lo que contemplan, como el mismo S. Ignacio lo confiesa. Por eso tampoco se puede aplicar a estos escritos la desenvoltura con que C. Rahner hace crítica de los *Ejercicios*, diciendo que en ellos «deben hacerse, sin escrúpulos, eliminaciones, aunque, no obstante, haya de mantenerse el núcleo propiamente dicho del pensamiento ignaciano» (pag. 371 not. 22). Carlos Rahner parte de la esencia de los *Ejercicios*, como decisión sobre la vida, para estudiar la elección misma. San Ignacio «supone ingenuamente que el hombre cuenta con la posibilidad, prácticamente experimentable, de que Dios le comunica su voluntad, cuyo contenido no es sin más cognoscible por medio de reflexiones racionales de la razón creyente». (pag. 352). Esto plantea al teólogo el problema de si existen en teología tales mociones divinas (pag. 369), si está la teología capacitada para interpretar y explicar los actos religiosos que se describen y prescriben en los *Ejercicios* (pag. 405). Rahner cree que en este aspecto falta aún mucho.

5. En cambio, la doble biografía que Clara Englander nos da de San Ignacio y su secretario Juan de Polanco, no nos muestra a las dos figuras entrelazándose y simbolizándose, sino que nos da unos ensayos sobre el primero, redundantes de enfoque sicológico e interpretaciones subjetivas, y del segundo una proyección de entusiasmo femenino desbordante. Polanco habría sido, en la prolongación de su vida, que siguió a la 3.ª Congregación General de la Orden, una víctima, cuyo agotamiento y desaparición, después de haber sido, al parecer de Englander, co-creador de la Compañía, no tiene, como la autora cree, por única causa la anulación intentada por la intriga, el antisemitismo, la ingratitud, que un grupo de sus hermanos pusieron en juego para impedir su elección como cuarto General. El libro de Englander, como tal libro, es desacertado. Por eso es más extraño que H. Rahner, después de afirmar que ha estudiado detenidamente el libro, lo señale como «sobresalientemente logrado... dotado de extraordinario ingenio», y llegue a apelar a «la tragedia cristiana de la vida».

6. La obra de colaboración realizada por L. von Matt y H. Rahner es una satisfacción dada al gusto de nuestro tiempo por la imagen, y al lector popular, proporcionándoles una vista de conjunto de la vida del Santo y de su ambiente. La imagen sirve aquí a la historia y la hace. Rahner, a base de su gran conocimiento de las fuentes, logra de mano de la imagen narrar concisa, sobria y verazmente la vida del Santo, pero al mismo tiempo vigorosa y persuasivamente; de aquel Santo que sometió su propio ardor interior a una forma disciplinada, haciendolo así operante, y su secreto íntimo lo expresó en las palabras: «Si un día nuestro corazón se transformó ¿qué de extraño tiene que por nuestro medio el mundo se transforme?»

La reseña que Iserloh hace de los libros mencionados es algo más que una mera presentación: es un enjuiciamiento de los mismos. Alguna vez

puede parecer duro, como en el caso de Clara Englander. Pero muchas de sus apreciaciones son razonables. Tal vez valora Iserloh demasiado severamente las dificultades que sintió Polanco nombrado Visitador de Sicilia, creyendo ser bastante prueba de que el que había sido excelente secretario no hubiera sido excelente General. Esto es olvidar las pruebas que ya antes, como Vicario General, había dado Polanco de sus cualidades para el mando supremo, y no apreciar del todo la embarazosa situación que suponía para Polanco verse alejado de Roma, aunque fuera con el honroso cargo de Visitador, después de lo sucedido en la 3.ª Congregación.

Igualmente son injustificadas las pretensiones de Iserloh, cuando, al juzgar las exageraciones de Haas respecto a la mística trinitaria de San Ignacio, pide que ella se construya sobre las epístolas paulinas y las doxologías de la liturgia. Las pruebas con que Iserloh fundamenta sus exigencias no son suficientes, porque San Ignacio, como tantos otros místicos, no tiene nada de tipo erudito ni libresco. Sin llegar a las deducciones que Iserloh reprocha a Haas, vg. sobre la percepción de la circumincesión por el Santo en sus contemplaciones, tampoco se puede decir que en el texto aducido por Haas (21 de febrero de 1544. Véase *Obras completas de San Ignacio de Loyola* [BAC] Madrid 1952, pag. 298 y not. 36), no exista ninguna aproximación al aspecto dinámico de la pericoresis. Iserloh procede aquí demasiado teóricamente, midiendo algunas expresiones con módulos exageradamente escolares y de cátedra.

R. CRIADO

24 LETURIA P. S. I., *Estudios Ignacianos*. Revisados por el Padre IGNACIO IPARRAGUIRRE, Vol. I: *Estudios Biográficos*. Vol. II: *Estudios Espirituales.*, Roma, Institutum Historicum S. I., 1957, XXXII-476, VII-544 pag.

En la Introducción —páginas que vibran por la emoción del discípulo, al recuerdo del llorado maestro— nos expone el P. Iparraguirre el origen de esta publicación de los Escritos Ignacianos del P. Leturia.

El mero hecho de encontrar en dos tomos estos artículos del P. Leturia facilita incalculablemente el conocimiento y la difusión de estas páginas, que no lograron encontrar su síntesis en la malograda biografía de San Ignacio que todos esperaban del autor.

Y hay que añadir, como mérito grande del P. Iparraguirre, esta excelente presentación de tan preciosos escritos, en una edición bien cuidada, en la que ha tenido que poner un laborioso trabajo personal de unificación y actualización de las citas.

En el primer tomo, se reúnen los estudios biográficos, agrupados cronológicamente en cuatro secciones: una preliminar —una síntesis de la vida de San Ignacio y su cronología— y tres que responden a otras tantas etapas de la vida de San Ignacio: De Loyola a Montmartre, de Montmartre a la Storta, y los años de Roma. Precede una bibliografía ignaciana del P. Leturia por orden cronológico.

En el segundo tomo, se reparten en tres secciones los escritos espirituales sobre San Ignacio: ejercicios espirituales, espiritualidad ignaciana, y artículos varios.

No es éste el momento de ponderar el valor de estos escritos ignacianos del P. Leturia, ya conocidos; tan sólo tenemos que insistir en la gratitud hacia el reeditor por parte de todos los que trabajan en temas ignacianos.

E. OLIVARES

25 MAITRE *B., Le texte des Exercices Spirituels de Saint Ignace*: RevAscMyst 33 (1957) 210-229.

La parte central de este estudio es una *exposición esquemática* muy minuciosa y cuidadosamente compuesta, para que aparezca ante los ojos del lector el origen y desarrollo del texto de los *Ejercicios Espirituales* en su redacción original española y en las versiones latinas que gozan de mayor autoridad. El esquema sigue un orden rigurosamente cronológico, y abarca desde los primeros días de la conversión, en que San Ignacio comenzó a pensar en cosas espirituales, hasta las investigaciones llevadas a cabo, en estos últimos tiempos, para conocer con la posible exactitud el texto original y el pensamiento del autor con todos sus matices y su desenvolvimiento psicológico.

Divídese la exposición en tres partes: la primera que es, naturalmente, la más extensa, nos da un sumario de todas las diligencias hechas durante la vida del mismo San Ignacio, para que el texto de los *Ejercicios* respondiese plenamente al ideal que él se había formado. Y como se aspira, sobre todo, a lograr el fruto que con los *Ejercicios* se pretende, trátase también de los *Directorios*, que debían ser guía del que da y del que recibe los *Ejercicios*. El autor principal, en esta primera parte, es el mismo San Ignacio, pero intervienen también, de diversos modos, aquellos hombres que vivieron con él, y disfrutaron de su magisterio espiritual. Quedan consignadas en esta primera parte del esquema gran número de las fechas y de los acontecimientos de aquella vida, que se desenvolvió íntegramente a la luz de los *Ejercicios Espirituales*. La segunda parte comprende los trabajos realizados en torno al prodigioso librito desde la muerte de su autor hasta el generalato del P. Juan Roothaan (1556-1829), y en ella se enumeran ordenadamente las diligencias, que podían conducir a la plena inteligencia de los *Ejercicios*, hechas por los hombres que mejor conocían el libro mismo y los escritos con él relacionados. En esta parte se atiende de modo especial a los *Directorios*, entre los cuales ocupa lugar preferente el *Directorio Oficial*. La tercera parte contiene un recuento de los trabajos que podemos llamar contemporáneos, desde la elección del P. Roothaan para General de la Compañía, hasta los días en que vivimos. Ninguna firma importante ha escapado a la diligencia del P. Bernard Maitre.

Preceden y siguen a esta minuciosa exposición esquemática unas consideraciones histórico-críticas, generalmente muy atinadas, sobre el valor y

la tradición del original español, de la versión *prima latina* y de la *vulgata latina*.

El lector puede ver en este estudio, con una mirada panorámica, no sólo la obra de San Ignacio, sino también el trabajo realizado, durante cuatro siglos, por una pléyade magnífica de hombres notables que han consagrado sus mejores esfuerzos a conocerla y presentarla en toda su pureza, para que produzca todos los frutos que, en el plan divino, está llamada a producir.

F. ALONSO BÁRCENA

26 PEREZ ARGOS B. S. I., *Los ejercicios de S. Ignacio y la psicoterapia*: RevEspir 16 (1957) 399-406.

Es una comunicación presentada al Octavo Congreso católico internacional de Psicoterapia y Psicologia clinica (Madrid, 10-15 sept. 1957), que apareció también en las *Actas* de dicho Congreso (pag. 269-275).

Los *Ejercicios* no son un libro de psicoterapia, pero puede ésta aprovecharse de él. Si por psicoterapia se entiende el arte de beneficiar a un enfermo neurótico mediante la utilización de mecanismos puramente psicológicos, es evidente que en el fondo ha de encontrarse una concepción dinámica del hombre. Esta concepción se encuentra en los Ejercicios: tendencia hacia la felicidad perfecta. Por otra parte, para evitar la frustración inconsciente, que lleva a la neurosis, o para el restablecimiento del equilibrio psicológico, hay que buscar una verdadera escala de valores que corresponda a la *persona profunda*. Esa escala de valores, en forma concreta y sencilla, se encuentra también en los Ejercicios. Y en ellos, finalmente, encontramos las tres principales técnicas de que se sirve la psicoterapia: métodos catárticos y psicoanalíticos; de entrenamiento autógeno e hipnosis activa; de persuación y logoterapia.

E. MOORE

27 RAHNER H. S. I., *Ignacio de Loyola y su histórica formación espiritual*, Santander, Sal Terrae, 1955, 122 pag.

Bajo este título se presenta la traducción española del libro publicado en 1947 *Ignatius von Loyola und das geschichtliche Werden seiner Frömmigkeit*.

En un primer capítulo, estudia su autor el influjo del ambiente en la formación espiritual de Ignacio, es decir, el influjo de su origen aristocrático, de aristócrata de provincias, y de su educación doméstica y en la corte.

En el segundo capítulo, estudia su encuentro con la tradición de la piedad cristiana, que le llegó a través de la educación religiosa familiar y de sus lecturas.

En el tercero, presenta la mística transformación de Ignacio en hombre de la Iglesia: establece una serie de paralelos con las grandes figuras de la espiritualidad cristiana: con Ignacio de Antioquía, por su imitación

de Cristo, y su obediencia a la Iglesia: con Basilio, por su servir a Dios en la Iglesia; con Benito en su renovación de la vida religiosa; con Agustín, por su carácter de hombre de la Iglesia; más aún, en el punto de discreción de espíritus presenta como predecesores de Ignacio a Catalina y Bernardino de Siena.

Añade luego varias consecuencias respecto de la inteligencia de los Ejercicios, del origen de la Compañía de Jesús, y del ideal de perfección que ésta representa.

Es éste un trabajo de construcción y síntesis, que sabe aprovechar los datos aportados por los estudios anteriores. En una breve bibliografía, al final, indica estos libros, fundamentales para reconstruir la historia de la formación espiritual de San Ignacio.

E. OLIVARES

28 RAHNER H. S. I., *Die «Anwendung der Sinne» in der Betrachtungsmethode des hl. Ignatius von Loyola*: ZschrKathTheol 79 (1957) 434-456.

En un Congreso de Sacerdotes y psiquiatras celebrado en Stuttgart, Mayo de 1957, se trató del significado psicoterapéutico de la meditación. El Padre Hugo Rahner, que pronunció en dicho Congreso una conferencia sobre *El Director Espiritual y el médico*, escoge ahora, como tema del presente artículo, un punto especialmente interesante dentro del citado dominio psicoterapéutico: doctrina de S. Ignacio en sus Ejercicios Espirituales acerca de la llamada *Aplicación de sentidos*. Por lo mismo que este método presupone ya el ejercicio de la meditación y contemplación respecto del objeto, sobre el que se «*traen los cinco sentidos*», es particularmente apto para mostrar si uno ha penetrado en su conjunto el arte de meditar. Además, tal aplicación sensible, por su naturaleza misma, también se adapta mucho al carácter práctico de la meditación (*intelligo ut faciam*), tan inculcado por Ignacio y por sus primeros discípulos, ya que en ella se realiza, bajo una manera finísima de orar, la síntesis espíritu-corazón que pide la idea para traducirla en obras. Allí se perciben las relaciones entre ascética y mística, que tanto han interesado a los mejores teólogos de la oración desde Orígenes, pasando por Agustín, hasta Ignacio.

Desde luego que, en primer término, se considera la aplicación de sentidos como método de oración del hombre psíquicamente sano; pero precisamente por ser ella un perderse en el Jesucristo del Evangelio, un palpar la inabarcable divinidad, es un don incomparable para los terapeutas.

Tras estos prenotandos, Rahner se pregunta ante todo: ¿Qué entiende Ignacio en sus *Ejercicios* por aplicación de sentidos? Recorriendo los pasajes pertinentes (*Ejercicios* num. 248, 66-70; 122-125) resume el autor el método ignaciano como un ir de fuera para dentro en un *crescendo* intensivo de la intimidad de la oración, una especie de recorrido interior que, partiendo de los sentidos exteriores, pasa a saborear y a contemplar los misterios, hasta volver a lo que Orígenes llama «celeste sensibilidad» del al-

ma experimentada en la oración, esto es, el contacto directo con lo divino, expresado ahora por Ignacio con la imagen de los cinco sentidos.

La segunda pregunta es ésta: ¿Cómo interpretar ese conjunto de textos? ¿Se trata de facilitar al final del día la tarea del ejercitante, ya cansado con el interno meditar de los cuatro ejercicios anteriores? O por el contrario, según quieren otros, ¿constituye la aplicación de sentidos una excelentísima forma de oración, que Ignacio con la naturalidad inherente a toda experiencia mística, presupone también en los demás, y propone como quinto ejercicio del día, cuando ya el alma con los anteriores ejercicios adquiere receptibilidad para captar la luz, la palabra, el aliento, la configuración de lo divino? Rahner cree que ambas exegesis no se excluyen mutuamente del todo; aun la primera manera permite suponer un tránsito paulatino, preparatorio, de un modo sencillo, infantil, a un arte de oración inicialmente místico, mientras que la segunda interpretación a su vez no pierde de vista la función preparatoria del primer modo. La forma más sencilla de aplicación de sentidos, la ve el autor en un pasaje pseudobuenaventuriano, leído por Ignacio al convertirse, las *Meditationes Vitae Christi*, obra de un franciscano desconocido, perteneciente al siglo 14, donde, según el espíritu medieval de oración, se inculca la actualización de lo pasado, lo que los psicólogos llamarían el sentimiento de presencia. En los *Ejercicios* ignacianos (num. 69, 70-124) se presupone un arte, sobre todo una gracia de oración que sobrepuja la *aplicación de sentidos*, tal cual se la suele interpretar a base del *Directorium Exercitiorum* de 1599. Juan de Polanco, tan íntimo de Ignacio, hace una exegesis de la *aplicación de sentidos* que confina con las fronteras del modo de oración místico. En este sentido cree Rahner que se orienta la aplicación de sentidos, al menos en cuanto al olfato, sabor y tacto: tocar a Dios, saborear lo divino, *recta sapere et de consolatione gaudere* (liturgia). Históricamente hablando, nótese que ya los Padres griegos tratan de un sentir espiritual (*aísthesis pneumatiché*); así o con parecidas expresiones Orígenes (*Comm. in Matth.* 66; *Adv. Celsum* 1,48; *In Cantica*, 2). Entre los latinos, recuérdese la inmortal descripción de Agustín (*Conf.*, X, 6. 8. 27. 38) y lo que dicen Buenaventura (*Itin. mentis*, cap. 4, 3) y Eckehart (ed. Fr. Pfeifer, 2, 597). Al fin del artículo acentúa Rahner el significado psicoterapéutico de la *aplicación de sentidos* en su doble forma. En cuanto a la primera, la cosa es clara: la curación psíquica sólo se halla en la reflexión, en la lucha contra la distención esquizofrénica en sangre y espíritu, en la renovada tentativa de armonizar alma y cuerpo por una espiritualización de lo sensible. En lo referente a la segunda forma de *aplicación de sentidos*, no se puede hablar de su función terapéutica, porque tal oración no se da por vía de enseñanza, y por tanto no puede ser enseñada. Se realiza en una altura psíquica que Ignacio presupone en los pocos, a quienes juzga capaces de «cosas tan altas y sublimes». Sin embargo con esa doctrina se puede obtener un valioso conocimiento de la estructura más íntima de una genuina psicoterapia. ¿Qué se inculca en los *Ejercicios?* Ordenar la vida, sentir lo que Dios quiere de mí, mediante la represión de las afecciones desordenadas y el desprendimiento de sí mismo, hallar en paz a mi Creador y Señor. Pues bien, la forma más

alta de la *aplicación de sentidos* nos muestra todo esto en lo que podríamos llamar «caso ideal». El «aroma de la esperanza vivida», frase de Polanco, es lo que detiene acá abajo al hombre que estriba en el contacto psíquico de lo divino.

Por este resumen del denso y bien documentado artículo de Hugo Rahner, cuyas apreciaciones creemos justamente matizadas, se puede ver la perenne actualidad del sencillo y a la vez sublime arte ignaciano de la aplicación de sentidos.

A. SEGOVIA

29 RICARD R., *La place de Saint Ignace de Loyola dans la Spiritualité espagnole*: RevAscMyst 33 (1957) 121-140.

El sugestivo tema que, a primera vista, parece indicar el título de este artículo podría desarrollarse en diversas formas. Hubiera podido el autor proponer las características especiales de la espiritualidad de S. Ignacio y compararlas con la concepción que de la vida espiritual se formaron los grandes maestros de espíritu españoles de su época. Hubiera cabido también, bajo ese mismo título, un estudio de la actividad que esos mismos maestros desarrollaron en la dirección de las almas y de los resultados que con ella obtuvieron, para compararlos después con la actividad y los efectos que logró el magisterio de S. Ignacio etc. etc. Nada de esto encontramos en las bellas páginas, con que nos recrea Robert Ricard. Es otro su intento. Más bien diríamos que, dando por supuesto que S. Ignacio ocupa un lugar aparte en aquella *galería regia de los grandes maestros de espíritu españoles del siglo 16* (pag. 137), pretende señalar las causas que explican esa especial posición del autor de los *Ejercicios Espirituales*. Y reconocemos complacidos que el autor da pruebas de estar preparado para lograr su intento.

Con la brevedad que imponen los límites de un artículo de revista, hace un recuento de aquellos maestros de la espiritualidad en España, y les señala el lugar que les corresponde, en orden a que resalten las diferencias que les distinguen de S. Ignacio. El cuadro no es completo ni pretende serlo, y las diferencias que advierte son *casi siempre extrínsecas* a la misma doctrina espiritual.

La primera diferencia la encuentra Ricard en el punto de partida: San Ignacio de Loyola es un «convertido», que perteneció al mundo y al pecado mucho más que otro cualquiera de los maestros de espíritu de su época (pag. 124). En esta dolorosa circunstancia quiere ver el autor una de las raíces más profundas de su magisterio espiritual. Primero su universalidad de destino. Santa Teresa escribe para sus religiosas y para sus confesores; S. Juan de la Cruz para personas iniciadas ya en la vida de perfección...; S. Ignacio dirige su libro a todos los cristianos, sea cual fuere el estado de su alma, y los va guiando, para que salgan del pecado y suban, si tienen alientos para ello, hasta las mayores alturas de la santidad. Por eso su doctrina se mantiene, de ordinario, dentro de esa línea general que avan

za constantemente y todos pueden y deben seguir según el grado de virtud en que se encuentren: la obligación de servir a Dios para salvarse; la lucha contra las pasiones y aficiones desordenadas; la mortificación interior y exterior; el conocimiento, el amor y la imitación a Jesucristo, modelo supremo de santidad; la oración y contemplación... Y esta concepción universal de la vida del espíritu hace que S. Ignacio, que vivió personalmente en las alturas de la mística, no sea un escritor místico. Escribe para todos, y las gracias místicas son prerogativas que no se dan a la generalidad de los fieles.

Otra diferencia capital que distingue a S. Ignacio la encuentra Ricard en el género de vida que llevó durante casi 20 años, desde que se convirtió hasta que se instaló definitivamente en Roma como General de la Compañía. Los demás maestros de espíritu españoles de su tiempo vivieron, en general, dentro del recinto peninsular: Ignacio fue un viajero incansable. No solamente conoció buena parte de España, sino que fue a Palestina, y recorrió después Francia, Italia, Flandes, Inglaterra..., haciendo siempre la vida de peregrino, que vivía de limosna y tenía que soportar todas las penalidades que aquel continuo peregrinar llevaba consigo. Este vivir siempre activo, siempre viajero y peregrino le puso en contacto con gran muchedumbre y variedad de gentes, ensanchó los horizontes de su apostolado, e influyó notablemente en la universalidad de su magisterio espiritual. Le dió un singular conocimiento de la vida y de las almas, aleccionado mucho más con la experiencia que con la lectura de libros espirituales, aunque los libros tampoco le faltaron. Este apostolado viajero lo infundió también en sus compañeros y discípulos más insignes. Recuérdese la vida de S. Francisco Javier, del B. Pedro Fabro, de Laínez, de Salmerón, de S. Francisco de Borja, de Nadal, de S. Pedro Canisio...

Otro rasgo peculiar del magisterio espiritual de S. Ignacio lo encuentra Ricard en su estilo literario, o, por mejor decir, en su carencia de estilo literario. España contaba por aquellos días con personalidades que eran grandes maestros de espíritu y eran también grandes escritores: Fr. Luis de León, Fr. Luis de Granada, el B. Juan de Avila, Santa Teresa de Jesús, S. Juan de la Cruz... S. Ignacio no puede ocupar un puesto en esa espléndida galería de artistas de la pluma. No es un literato, no es lo que se llama un escritor. Se ha llegado a decir que los *Ejercicios Espirituales* no son *un libro*. Le faltaban, según Ricard, las cualidades de un verdadero literato, y le faltaba hasta el instrumento adecuado para escribir literalmente, porque no encontró *en su cuna el privilegio incomparable de una lengua literaria* (pag. 136).

Como aclaración y complemento de este último punto, añade el autor una extensa nota en la cual analiza el artículo del P. SABINO SOLA S. I., *En torno al castellano de S. Ignacio*, y publicado en Razón y Fe los meses de enero y febrero de 1956. Los argumentos del P. Sola no acaban de convencer a Robert Ricard, que mantiene la ausencia de valores literarios y de perfecciones lingüísticas en las obras de S. Ignacio de Loyola. «*Su verdadera grandeza,* concluye con toda razón, *no está ahí*».

Hagamos constar, sin embargo, por nuestra cuenta, que ni las escasas

excelencias de su literatura ni las deficiencias de su lenguaje castellano menoscaban la fidelidad y la exactitud de su pensamiento. Ignacio de Loyola meditaba mucho, pensaba despacio y, cuando llegaba el momento de escribir, sabía decir lo que tenía en su mente con precisión y fuerza no común, aunque la frase careciese con frecuencia de fluidez y elegancia. Por eso sus escritos no tienen lugar distinguido en la historia de la literatura española, pero lo alcanzan muy elevado en la historia del magisterio espiritual de las almas.

F. ALONSO BÁRCENA

30 ROUQUETTE R. S. I., *Essai critique sur les sources relatant la visión de Saint Ignace de Loyola a la «Storta»*: RevAscMyst 33 (1957) 36-61. 150-170.

Es éste un estudio en que se juntan armónicamente la erudición selecta y el análisis crítico fino y esmerado. El cuarto centenario de la muerte de San Ignacio dió ocasión a una serie de investigaciones históricas, que han derramado mucha luz sobre la personalidad y la obra del Fundador de la Compañía de Jesús. Entre esas investigaciones merece lugar distinguido la que nos ofrece el P. Robert Rouquette en la Revue d'Ascétique et de Mystique.

Se trata de dilucidar los diversos aspectos que, según las fuentes primitivas, pueden distinguirse en la célebre visión de la «Storta», y la influencia que esa visión tuvo en la fundación de la Compañía y, sobre todo, en la elección del nombre de *Compañía de Jesús*. Comienza el autor por dividir las fuentes en dos grupos. En el primero, se contienen tres textos que, justamente, califica de *fundamentales:* el *Diario Espiritual* de San Ignacio, la *Autobiografía* del mismo Santo, completada en este punto con una nota marginal del P. González de Cámara, y una *Conferencia del P. Laínez a los Padres de Roma en* 1559. El segundo grupo lo forman las que llama *fuentes secundarias*, aunque se hallan valoradas por firmas tan autorizadas en estas cuestiones como las de Jerónimo Nadal, Pedro de Rivadeneyra, Juan de Polanco y San Pedro Canisio.

Todas estas fuentes, cuyos textos completos se dan en un apéndice, son sometidas por el P. Rouquette a un análisis minucioso, que tiene en cuenta, no solamente los textos mismos con sus variaciones, sino también las circunstancias de tiempo y de lugar y, muy especialmente, la situación de las personas que intervienen en los hechos o nos transmiten su narración. Entre las conclusiones que el autor deduce de su estudio descuella la convicción a que llegó San Ignacio, ilustrado por las luces místicas recibidas en la visión de la «Storta», de que la religión por él fundada debía llamarse *Compañía de Jesús*. Por lo cual se opuso siempre decididamente a todo conato de cambio o modificación de este nombre.

Todos los textos originales son analizados y estimados en su justo valor, absoluto y relativo, a veces quizás con excesiva insistencia y minuciosidad. Pero, si es permitida alguna preferencia, yo se la daría al estudio que se

hace de las declaraciones que el P. Laínez, General ya de la Compañía, hizo en su plática a los jesuítas de Roma el año 1559.

F. ALONSO BÁRCENA

31 SALAVERRI J., *Motivación histórica y significación teológica del ignaciano «sentir con la Iglesia»*: EstEcl 31 (1957) 139-171.

La primera parte de este trabajo, que es la motivación histórica de las *Reglas para sentir con la Iglesia*, contenidas en los *Ejercicios Espirituales* de San Ignacio, recoge eruditamente, siguiendo una vía sintética, lo aportado hasta ahora por otros investigadores sobre la ocasión histórica que dió a San Ignacio el impulso para escribirlas: ambiente protestante de rebeldía contra la jerarquía eclesiástica, erasmismo semirracionalista y naturalista, iluminismo místico de Lefèvre d'Etaples, irenismo a ultranza de católicos filoprotestantes o conciliadores incautos. Tampoco elige Salaverri ninguna de las sistematizaciones de las reglas anteriores a él, ni propone una nueva, contentándose con llamar la atención sobre la 1.ª y la 13.ª, como norma que son universal, de lo que las restantes no son sino aplicación a casos concretos, y portadoras del principio teológico que fundamenta y da valor trascendente a estas reglas.

La segunda parte es una explanación de ese principio teológico, que consiste en el hecho de fe de que la Iglesia es *a*) el reino de Dios, que perpetúa aquí en la tierra los poderes mesiánicos propios de Cristo, y que hacen a la Iglesia madre nuestra por su instrumentalidad santificadora en los sacramentos *b*) esposa de Cristo y también, aunque esta imagen no la menciona San Ignacio en las Reglas (sí en otros escritos, como en la carta al Emperador de Etiopía), cuerpo de Cristo y *c*) vivificada por el Espíritu Santo.

Estas explicaciones del principio teológico nos son ya conocidas en Teología. Más hubiéramos deseado que Salaverri precisara teológicamente hasta qué grado rige el Espíritu Santo a su Iglesia, o sea, que hubiera entrado en el misterioso problema de la asistencia divina a la Iglesia, que es donde pueden encontrar dificultades las almas, ya que, no obstante la asistencia general, se encuentran hechos en la historia de la Iglesia, que no pueden ser considerados como el más alto exponente de un gobierno iluminado y conducido por Dios, aunque nunca se encuentren leyes generales y duraderas emanadas de la suprema autoridad, o impulsos religiosos promovidos y alabados positivamente por ella, que aparten a las almas del Evangelio.

R. CRIADO

32 SMITS VAN WANBERGHE M. S. I., *Origine et développement des Exercices Spirituels avant Saint Ignace*: RevAscMyst 33 (1957) 264-272.

Nos da la Revista de Ascética y Mística una «comunicación» presentada a las Jornadas de Versailles en septiembre de 1956. Pretende en ella el

P. Smits van Wanberghe proponer el desenvolvimiento de la espiritualidad personal desde los tiempos de la alta Edad Media hasta San Ignacio. San Benito, el gran patriarca de occidente, y su orden, maravillosamente difundida, ponía la ascesis por excelencia en la vida monástica que es, en sí misma, una espiritualidad, cuyo centro es el *opus Dei*, y se completa, en la vida de cada día, con la lectura, los trabajos manuales y la observancia regular. San Benito estima y recomienda la oración personal, pero la libertad de orar privadamente queda restringida y como fundida en la unidad de la oración litúrgica.

El P. Smits hace desfilar ante el lector una legión de maestros y de instituciones que, desde el siglo 8 hasta el siglo 16, se esforzaron por dar toda su fuerza a la actividad personal en el orden espiritual y ascético con normas y métodos que contribuyeron a darle más eficacia. Para ello utiliza las más ricas fuentes antiguas y los trabajos de autores modernos que han estudiado a fondo el problema. Por todo ello es esta «comunicación» un trabajo de notable interés para quienes desean conocer el desenvolvimiento y progreso de la vida espiritual hasta llegar a la *devotio moderna*.

Tememos, sin embargo, que el lector vea un tanto defraudada la esperanza que, tal vez, había concebido al leer el título de *Origen y desarrollo de los Ejercicios Espirituales antes de San Ignacio*. Con las palabras *Ejercicios Espirituales* ¿quería el autor significar el libro de San Ignacio? Si así es, creemos que es bastante escasa la luz que sobre su origen y desarrollo proyecta el escrito del P. Smits. Nos enseña, es verdad, los esfuerzos hechos para fomentar el trabajo individual en la oración y en toda la vida interior, pero los *Ejercicios Espirituales* de San Ignacio son mucho más que eso. San Ignacio exige, sin duda, gran actividad personal, pero su libro contiene, además, otros muchos principios, no menos importantes para la formación espiritual, que constituyen un apretado cuerpo de doctrina, acerca de los cuales nada, o casi nada, encontramos en la erudita «comunicación» del P. Smits van Wanberghe. Y hubiera sido de mucho interés saber si sobre ellos versó también el magisterio espiritual de los autores medievales, y cómo los enfocaron.

F. ALONSO BÁRCENA

33 SOLANO J. S. I., *Jesucristo bajo las denominaciones divinas de San Ignacio*: EstEcl 30 (1956) 325-342.

Denominaciones divinas en San Ignacio son: «Nuestro Criador y Señor», «Bondad divina», «Su divina Majestad», «A mayor gloria de Dios», «Providencia divina», «Servicio de Dios»... Textos ignacianos escogidos por el autor prueban como bajo éstas y otras denominaciones estrictamente divinas San Ignacio pensaba y se refería frecuentemente, o por lo menos algunas veces, a Jesucristo, al Verbo Encarnado. El predominio tan fuerte que tiene Jesucristo en el pensamiento ignaciano bajo estas denominaciones divinas prueba hasta qué punto era cristocéntrica su espiritualidad.

J. LEAL

Juan de la Cruz

34 SCLAFERT CL. S. I., *L'Allégorie de la Ruche Enflammée dans Hugues de Saint-Victor en dans Saint Jean de la Croix*: Rev AscMyst 33 (1957) 241-263. 361-386.

En este extenso y bien trabado estudio de la *Revue d'Ascétique et de Mystique* nos da el P. Sclafert un resumen de la doctrina mística, tal como la ofrecen los escritos de Hugo de San Víctor y las obras de San Juan de la Cruz. Síntesis de toda esa doctrina es *la alegoria del madero inflamado*, que ambos autores describen con singular predilección e insistencia. El autor original es Hugo de San Víctor, cuyos textos principales presenta ordenadamente Sclafert. El más extenso, más expresivo y más perfecto lo encuentra en su *Comentario sobre el Eclesiastés*. Es un cuadro acabado del principio, progreso y consumación del estado místico y de la unión del alma con Dios, simbolizado en la imagen del madero encendido.

El P. Sclafert juzga indudable que San Juan de la Cruz tomó la alegoría de Hugo de S. Víctor, pero se la hizo propia, y la desarrolló con maravillosa amplitud en todas sus principales obras: *La Subida al Monte Carmelo, La Noche Oscura, La llama de Amor Viva* y el *Cántico Espiritual*. Es el gran místico del Carmelo quien descubrió y explotó todos los tesoros de la doctrina espiritual, que era capaz de inspirar la alegoría del leño invadido por el fuego. La resume con toda precisión en el capítulo décimo del libro segundo de la *Noche Oscura*. «El fuego material, dice, en aplicándose al madero, lo primero que hace es comenzarle a secar, echándole la humedad fuera, y haciéndole llorar el agua que en sí tiene... A este mismo modo, pues, habemos de filosofar acerca de este divino fuego de amor de contemplación, que antes que una y transforme el alma en sí, primero la purga de todos sus accidentes contrarios. Hácela salir afuera sus fealdades, y pónela negra y oscura, y así parece peor que antes y más fea y abominable que solía...»

Una vez presentados los textos, en que se declara la alegoría, el P. Sclafert hace un análisis comparativo de la doctrina mística de los dos grandes maestros, teniendo en cuenta el carácter de cada uno, el tiempo en que vivieron, el ambiente en que se desenvolvió su vida y su actividad... Expone con relativa amplitud sus enseñanzas sobre la *meditación*, sobre lo que Hugo de S. Víctor llama *especulacion*, la *contemplación* y la *unión*. Y en cada uno de estos pasos de la actividad espiritual se consideran los objetos acerca de los cuales se ejercita esa actividad, hasta llegar a la transformación del alma por la unión pura de amor en *el matrimonio espiritual* que es la *divinización del cristiano, no solamente creída, sino sentida y vivida* (pag. 383).

Con razón concluye Sclafert su estudio diciendo que es gloria de Hugo de S. Víctor haber creado la imagen del madero encendido y haber desarrollado en torno a ella e ilustrado por ella una filosofía tan hermosa, una investigación tan metódica y tan ardientemente apasionada de la sabiduría, es decir, de Dios. Pero no es menos glorioso para él el haber sido fuente de inspiración para el más grande de los místicos, San Juan de la Cruz. No se

trata de plagio, ni siquiera de dependencia. El Santo carmelita de Castilla había concebido una doctrina sencilla, lógica y poderosamente encadenada en todas sus partes. La fuente de esta concepción hay que buscarla en sus duras experiencias espirituales; en sus no menos duras experiencias corporales: recuérdese la cárcel de Toledo. En su meditación de la Sagrada Escritura, particularmente del libro de Tobías, había encontrado aquella metáfora tan personal que ilumina su teología mística entera: *La Noche*.

F. ALONSO BÁRCENA

Véase más adelante, num. 89.

Lesio

35 GRISAR J., *Das Urteil des Lessius, Suárez und anderer über den neuen Ordenstyp der Mary Ward*: Greg 38 (1957) 658-712.

En este artículo presenta el autor cuatro documentos de la controversia que, a principios del siglo 17, surgió entre teólogos y canonistas sobre el nuevo tipo de estado de perfección que en esos años quiso fundar Mary Ward.

Son tres dictámenes de jesuítas: de Lessio —favorable a la nueva fundación—, de Suárez —contrario a ella—, y del inglés P. Edward Burton, entonces entusiasta panegirista y defensor de la obra de Mary Ward. El cuarto documento es la carta abierta del franciscano Jacobus Blaes, obispo de St.-Omer.

El autor procura datar el dictamen de Lessio y el escrito de Burton que no llevan fecha: cree, contra E. Chambers, que el de Lessio es anterior al de Suárez, por lo tanto, antes de mediado el año 1615, y el de Burton, de 1617.

Expone también datos históricos sobre la personalidad de los cuatro autores —sobre todo de los menos conocidos—, y por fin detalla las características y contenido de los cuatro documentos.

Son muy interesantes las observaciones que hace sobre las diversas circunstancias ambientales de estos autores, que influyeron en sus diversos juicios sobre este asunto. Quien después de tres siglos considera esta controversia y la evolución de la vida de perfección durante ellos, no puede menos de sentir admiración —como lo experimenta el P. Grisar — por la obra de Mary Ward, que quería adelantarse a sus tiempos, y por la sumisión con que acató las dolorosas decisiones de la Iglesia, que destruyeron el ideal de su vida.

Adjunto al artículo publica el P. Grisar el dictamen de Lessio.

E. OLIVARES

Luis de León

36 San Pedro García J., *Principios exegéticos del Mtro. Fr. Luis de León*: Salm 4 (1957) 51-74.

Los principios exegéticos de Fr. Luis de León los reduce el autor a cuatro: 1) Valor del texto sagrado en la lengua original. 2) Importancia de los varios sentidos que puede tener una misma palabra, debiendo concretarse según el contexto. 3) La realidad de las profecías en el Antiguo Testamento, que se ordena al Nuevo Testamento. 4) Trascendencia de la filología y erudición humanística para la interpretación bíblica.

J. Leal

Luis de Santa Teresa

37 Evaristo del Niño Jesús O. C. D., *Un apologista de San Juan de la Cruz olvidado. El P. Louis de Sainte Thérèse y su obra «Traité théologique de l'union de l'ame avec Dieu»*: MontCarm 65 (1957) 61-89.

Pretende el autor sacar a luz, de la penumbra en que yace, la figura del notable sanjuanista, historiador y teólogo, P Luis de Santa Teresa, nacido en Beauvais en 1602, y su obra *Traité Théologique de l'union de l'âme avec Dieu.*

Después de una breve noticia de su vida, en la que ocupó casi siempre cargos de gobierno, y de presentarnos un elenco de sus obras, pasa a examinar con más detención el *Traité théologique...*, al que califica de «obra cumbre del P. Luis». Se conserva dicho tratado en la tercera edición francesa de las obras de San Juan de la Cruz, publicadas en 1665, aunque hay indicios para afirmar que ya se había publicado antes por separado.

No es un comentario ni estudio positivo de las obras del Místico Doctor; es más bien, en la mente del autor un libro en que trata de exponer los fundamentos teológicos de la obra sanjuanista, completando así a San Juan de la Cruz, y confirmando su doctrina con abundantes citas de San Agustín, y sobre todo, de Santo Tomás de Aquino, de tal manera que no sólo la cimentación teológica, sino también el carácter apologético del *Traité théologique...* en defensa de San Juan de la Cruz, son evidentes.

Siguiendo un método de exposición rigurosamente escolástico, y dotado su autor de un profundo conocimiento de Santo Tomás, la obra es un verdadero tratado teológico de la unión del alma con Dios, del que el autor del artículo nos presenta un esquema sumamente completo, en el que nos ofrece una idea bastante aproximada de la obra. Su valor es innegable, pues al completar la obra sanjuanista, cimentando su mística sobre los principios inmutables de la Teología, nos ha dejado una obra de gran valor teológico-espiritual, pasando así a la historia como uno de los mejores comentaristas de Santo Tomás en la materia de la unión del alma con Dios.

Al final de cada capítulo cita el P. Luis textos de San Juan de la Cruz, con la doble finalidad de servir de prueba en favor del Santo, y de argumento en pro de lo expuesto. Y aunque en algunos textos encuentra dificultad el P. Luis, por no aparecerle bastante claros, opina el autor que ello es debido a la imperfección de la traducción francesa usada por el autor del *Traité*, y aun a veces a que los textos citados no son auténticos, sino que habían sido interpolados.

En cuanto al valor demostrativo de los textos aducidos, no olvidemos que, aunque se refieren a la materia tratada, no obstante, siendo textos fragmentarios y sacados de su contexto, pueden perder, y de hecho a veces pierden algo de su valor. En todo caso son textos fundamentales en la doctrina sanjuanista, aunque en la mayoría de los casos no guarden entre sí ninguna relación. No aducimos esto como defecto u objeción a la obra del P. Luis, ya que su intención, como queda dicho, no fué hacer un comentario de las obras de San Juan de la Cruz, sino escribir un tratado teológico de la unión del alma con Dios, que sirviera de complemento, cimentándolas teológicamente, a las obras del místico reformador del Carmelo.

M. PRADOS

Lutero

38 ALAND K., *Luther as Exegete*: ExpTim 69 (1957-1958) 45-48. 68-70.

¿Qué principios señaló Lutero a la exegesis bíblica: En *De servo Arbitrio* (1525), respondiendo a Erasmo, establece que la Escritura nos proporciona una respuesta clara e inequívoca a los problemas de la fe, sin que la Iglesia sea capaz de decidir lo que no está decidido en la Escritura. Todo cuanto hay en las Escrituras es claramente inteligible, y las dudas contra esta aserción son obra de Satán. El demonio ha suscitado semejantes dudas, precisamente porque necesita reemplazar las Escrituras con los preceptos de la filosofía, y en la Iglesia Católica lo ha logrado en sumo grado. Si algunos pasajes son oscuros, ello depende solamente de nuestra ignorancia de la gramática o del léxico, que puede superarse con el estudio; aparte de que aquello mismo, que en un pasaje es todavía ininteligible, en otro está claro, y de que, sobre todo, esas oscuridades conciernen solamente a materias secundarias. Cierto que existe un sentido obvio y a flor de texto, sentido que se logra por el estudio de la palabra, y otro que depende de conocimiento del corazón. Este último no lo obtiene sino aquél a quien el Espíritu. de Dios se lo concede, ya que todos tenemos corazones oscurecidos, nadie cree, de sí mismo, en la existencia de Dios o se conoce a sí mismo acertadamente como criatura de Dios. En cambio, el sentido exterior no ha quedado oscuro o dudoso, sino que cuanto se contiene en cualquier lugar de la Escritura ha sido puesto por la Palabra en la luz más clara y colocado ante todo el mundo. Por lo demás, una interpretación figurada, metafórica, sólo está permitida, cuando el estilo inequívoco de un pasaje lo reclama. En los demás casos hemos de seguir el sentido sencillo

y natural de las palabras, como lo pida la gramática y el uso de la lengua. Lo contrario sería convertir la Escritura en caña agitada por el viento (véase Weimar Ausgabe 18, 606. 608).

Igual principio establece pocos meses antes contra Karlstadt: del sentido natural «no hemos de apartarnos, a no ser forzados por un artículo de fe. De otro modo, ni una letra del Evangelio resistiría a los clericales titiriteros (Weimar Ausgabe 18, 180).

En su obra *A los consejeros de todas las ciudades de Alemania: que deben fundar y mantener escuelas cristianas*, anterior en menos de un año a la respuesta contra Karlstadt, mantiene que la base para la interpretación del sentido literal de la Escritura es el conocimiento de las lenguas originales de los libros sagrados. ellas son la vaina de la espada, la caja de la joya, el recipiente de la bebida, la alacena de los alimentos, las cestas que en el Evangelio guardaron el pan y los peces. La investigación del texto original, hasta el detalle paleográfico y la discusion de las variantes, no es entretenimiento de teólogos de gabinete, es la base de toda exegesis (Weimar Ausgabe 15, 36 y 38).

Pero Lutero no cree que todos los libros de la Biblia tienen igual valor para nosotros. En sus prefacios a los diversos libros, prefacios inapreciables para conocer su mente (1522-1534), en sus *Instrucciones a los cristianos sobre cómo entender a Moisés* (1525), en su *Breve Instrucción sobre qué debe buscarse y esperarse en el Evangelio* (1522), además de la ya mencionada disertación contra Karlstadt, manifiesta su pensamiento inequívocamente sobre el Apocalipsis (1522), al que no considera como obra de un apóstol, ni siquiera de un profeta, porque, si lo fuera, no estaría compuesto en forma de visiones, sino con palabras claras, rudas, sin imágenes o visiones sobre Cristo y su obra. «Mi espíritu no puede reconciliarse con él», no enseña a Cristo ni lo confiesa, y esa es la primera incumbencia de un apóstol (en su prefacio de 1530 suavizo algo esta actitud, pero no la cambió esencialmente (véase Weimar Ausgabe, *Deutsche Bibel* 7, 404). La epístola de Santiago no es apostólica, porque, contra Pablo y el resto del N. T., atribuye la justificación a las obras, es legalista, confunde los problemas: «es una epístola toda de paja», ni tiene sabor evangélico (Weimar Ausgabe 6, 10). La epístola de Judas es para Lutero indubitablemente un extracto de la 2.ª Petri; su estilo y su contenido muestran que no el apóstol Judas, sino otro autor más tardío la escribió. La Ad Hebraeos ni es de Pablo ni de ningún apóstol, sino un centón de piezas de diversas calidades (Weimar Ausgabe 7, 344). Pues, añade, «lo importante no es el autor, sino la doctrina» (ibid.).

Resumiendo: los problemas críticos, en torno al recipiente que contiene los tesoros evangélicos, no son cuestión de fe o de incredulidad. El trabajo crítico de la ciencia sobre el N. T. está justificado y es parte de la exegesis misma. Si esa labor aparta nuestra atención y nuestra confianza de los autores que externamente escribieron el N. T., y la dirige hacia Aquél sobre quien escribe el N. T., eso es un prerequisito indispensable de la exegesis. ¿Por qué razón hemos de confiar en lo que se nos refiere y se nos exige en el N. T.? Sin duda, porque el Espíritu Santo nos convence de la verdad

de lo que allí está narrado y exigido. O sea, que respetamos a los autores del N. T., en razón de lo que nos narran y mandan. No al revés: creemos las narraciones y obedecemos a sus mandatos, porque respetamos a los autores del Evangelio (tal actitud no sería en modo alguno ni siquiera católica; sólo la contraria es evangélica y luterana). ¿Cuál es, pues, la norma de Lutero para valorar los libros bíblicos? Si tratan de Cristo, de su pasión, resurrección y actuación, eso es apostólico, aunque lo hubiera escrito Judas, Anás, Pilato o Herodes. Lo que no trata de Cristo, lo que no nos enseña a Cristo, no es apostólico, aunque lo hubiese escrito Pedro o Pablo. Ese contenido es la piedra de toque, para decidir sobre el valor del N. T.

Pero ¿y el Antiguo Testamento? Sus libros son como los pañales y el pesebre que envolvieron a Cristo. Por eso tienen todo el valor que tenían pañales y pesebre que contuvieron a Cristo. Antiguo y Nuevo Testamento son aliados. El fin verdadero de los escritos del A. T. es revelar el pecado por medio de la Ley y confundir así toda humana presunción. Esta es la limitación del Antiguo Testamento y, al mismo tiempo, su sentido. La razón humana es tan ciega que no puede percibir el pecado, y se enorgullece de lo que es una vida sólo exteriormente respetable. Para desterrar esta ceguera y oculta presunción, era necesario Moisés. Lo mismo vale de los libros proféticos y sapienciales. Ellos apuntan a Cristo, al hacer sentir al pueblo su insuficiencia. Pero Pentecostés dejó abolido al Sinaí. No obstante, hemos de aplicarnos, sabiamente, al A. T. Lo que en él pertenece a la ley natural, me concierne también a mí que vivo en el N. T. Así Cristo y así Pablo. Además las promesas hechas por Dios en el A. T. acerca del Cristo venidero y las que Dios hizo respecto a sí mismo, son promesas gozosas y confortadoras, que nosotros aceptamos, y en las que audazmente confiamos a través de todos los asaltos del pecado, de la muerte, del demonio y del infierno. Aparte del valor ejemplar que las acciones de los justos y de los pecadores del A. T. tienen sobre nosotros.

En el N. T. lo más importante no es Cristo como modelo, ya que en ello Cristo no me es de más provecho que cualquier otro santo, ni ello me hace cristiano, sino solamente hipócrita; lo más importante es recibir a Cristo y proclamarle como don de Dios para mí, mío Él mismo, de modo que cuando lo veo o lo oigo obrar o sufrir, no dude yo de que Cristo mismo en su obrar y sufrir es mío, en el cual yo puedo descansar no menos que si yo mismo lo hubiera obrado o padecido, como si yo fuera el mismo Cristo. Esto es asimilar rectamente el Evangelio. Este es el gran fuego del amor divino por nosotros, con el cual, corazón y conciencia se tornan alegres, seguros y contentos. En el A. T., lo que iba a ser el testamento de Cristo en favor de sus herederos, se nos prometió por los profetas. En el N. T. se nos entrega de diversas maneras.

Aun dentro del N. T. hay libros y libros. Lutero parece que daría la importancia primaria a las palabras de Cristo, y la secundaria a la narración de sus acciones; porque «sus obras no me ayudarían, pero sus palabras dan vida». Por eso, en la cumbre, el Evangelio de Juan con los discursos de Jesús por centro, luego las epístolas de Pablo y Pedro, finalmente los Sinópticos. Pero eso sería entender a Lutero superficialmente. Para

él en realidad el N. T. es un solo libro, un solo Evangelio, aunque escrito por varios hombres, ya que evangelio es «un discurso sobre Cristo, que nos enseña que Él es Hijo de Dios, hecho hombre, por nosotros, muerto y resucitado y colocado como sumo Señor sobre todo». Los profetas, en cuanto hablan de Cristo anunciándolo, forman parte del único evangelio. El N. T. es una unidad, y forma con el A. T. una sola unidad. Esto es lo más medular de Lutero como exegeta.

Deberíamos examinar otros problemas: ¿puso Lutero en práctica en sus obras exegéticas estos principios? ¿No los abandonó nunca, haciendo exegesis alegórica, vg. a partir de 1525 y 1529, años decisivos en su exegesis? ¿No leyó el A. T. con un exagerado enfoque cristológico, como el tan de moda hoy, inadmisible para nosotros? No es nuestro tema por esta vez.

K. Aland refleja exactamente los principios exegéticos de Lutero. Ese es su mérito. Pero ello mismo hace apreciar más claramente los fallos esenciales del reformador: el principio subjetivo de la libre interpretación individual, por más que se diga dirigida por el Espíritu Santo, o vg. el criterio del contenido para juzgar de la autoridad de un libro sagrado. ¡Cuántos libros del canon más estricto del A. T. quedarían fuera de lo revelacional y normativo! ¡Qué arbitrariedad y violencia debería hacerse a otros para retenerlos como tales, no obstante, no mostrarnos a Cristo! Puede verse HOWORD, H. H., *The origin and authority of the biblical canon according to the continental reformers: I. Luther and Karlstadt*: JourTheolStud 8 (1906-1907) 321-365, espec. 357-365, para ver las vacilaciones de Lutero en la materia y su arbitrariedad.

Hay, sin embargo, en los principios exegéticos de Lutero, recogidos sabiamente por Aland, una grande y principal intuición, no, ciertamente, original ni exclusiva suya, y es la unidad de ambos Testamentos, que con frase de nuestros días diríamos: las armonías de los dos Testamentos.

R. CRIADO

39 BEINTKER H., *Neues Material über die Beziehungen Luthers zum mittelalterlichen Augustinismus*: ZschrKirchGesch 68 (1957) 144-148.

El tema del artículo lo forman los interesantes estudios de Louis Saint-Blancat sobre el influjo indirecto de la corriente agustiniana medieval en Lutero, estudiante de las *Sentencias* (1509/10). Lutero, que conocía las cuestiones de Pedro de Ailly casi de memoria, según el testimonio de Melanchton, recibió sin saberlo el influjo de Gregorio de Rímini a través de los abundantes plagios de Pedro de Ailly. Este influjo explica el distanciamiento de Lutero de tesis centrales del ocamismo. Una de estas tesis es el problema de la teología como ciencia, en la que Lutero tan claramente abandona la doctrina ocamista. La determinación de este influjo del agustinismo medieval de Gregorio de Rímini en Lutero significa nada menos que la liberación del origen del luteranismo de la «cárcel ocamista».

R. FRANCO

40 PEDERSEN E. THESTRUP, *Die skandinavische Lutherforschung*: TheolLitZtg 82 (1957) 1-8.

El autor hace una exposición de la contribución escandinava, sobre todo, de la Universidad de Lund, a la investigación de Lutero. La investigación escandinava en este terreno, no se señala por nuevas y brillantes concepciones del luteranismo, ni tiene la profundidad de la alemana, pero es más sobria, y puede contribuir a eliminar el peligro de confesionalismo luterano, que en la práctica, aunque no en la teoría, coloca a Lutero sobre la Escritura, y considera su concepción del evangelio como la expresión definitiva de la fe cristiana.

R. FRANCO

41 PINOMAA L., *Unfreie Wille und Prädestination bei Luther*: TheolZschr 13 (1957) 339-349.

La doctrina del «de servo arbitrio» con su radicalidad absoluta no ha entrado, ni entra hoy día, en el sistema de la mayoría de los teólogos luteranos. Pinomaa no intenta con su artículo liberar a Lutero de la acusación de determinismo, como recientemente intentan algunos (Conf. ECHTERNACH H.: TheolLitZtg 78 [1953] col. 114 en el juicio, excelente, del libro de BRINKTRINE J., *Offenbarung und Kirche*), que niegan se pueda establecer la mentalidad personal de Lutero en torno al gran problema de la libertad humana por algunos «pointierten Sätzen» del «de servo arbitrio». Sin embargo, no se puede descartar fácilmente el «de servo arbitrio» como hace la mayor parte de la teología luterana, pues eso sería rechazar prácticamente la intención fundamental de Lutero. De todos sus libros se quedaba él únicamente con los catecismos y el «de servo arbitrio».

El fundamento de la radicalidad de la doctrina de Lutero sobre el libre albedrío está en su concepción de la omnipotencia de Dios. Ésta no es racionalmente inteligible. Lo mismo cuando salva a los indignos que cuando condena a los que no se lo han merecido es «nimius et iniquus apud homines sed verax apud seipsum» (WA 18, 731). Por eso el problema de la predestinación no se puede explicar racionalmente y consiguientemente no se debe investigar. ¿Qué diría Lutero de las 563 páginas dedicadas por K. Barth a investigar este problema? Y ésa es para Lutero la única conclusión posible en esta materia. La razón por la cual Lutero acentúa de esta manera la omnipotencia divina está a su vez en la diversidad de su dualismo fundamental con relación a Erasmo. Si para éste —y para el luteranismo posterior— el dualismo es: «Dios-hombre», para Lutero es: «Dios-Satán». El hombre no es nunca para él un centro independiente de energía.

El artículo de Pinomaa nos ilumina, por tanto, un punto más en el que la teología evangélica se separa radicalmente de la teología de Lutero. No deja de ser curioso, aunque Pinomaa no alude a ello, que una de las razones que llevan a Lutero a su radical concepción del «servo arbitrio» es precisamente el problema del conocimiento de los futuros por parte de Dios: «At talem oportere esse Deum vivum et verum, qui libertate sua necessita-

tem imponat nobis, ipsa ratio naturalis cogitur confiteri, videlicet quod ridiculus ille Deus fuerit, aut idolum verius, qui incerto praevideat futura, aut fallatur eventis, cum et gentiles diis suis fatum dederint ineluctabile» (WA 18, 718).

R. FRANCO

42 VOLZ H., *Luthers Arbeit am lateinischen Psalter*: ArchRefGesch 48 (1957) 11-55.

Lutero publicó el Salterio en latín (total o parcialmente) tres veces. En verano de 1513, como texto para sus primeras lecciones académicas (1513-1515); entre 1519 y 1521, conjuntamente con sus *Operationes in Psalmos*, publicó los salmos 1-21, anteponiendo a su interpretación de cada versículo el correspondiente texto latino del mismo; el Salterio completo en 1529 (reedición en 1530), como parte de la revisión de la Vulgata que hizo desde 1520 a 1530.

Para su edición de 1513 se valió, ciertamente, de un salterio litúrgico, publicado en Leipzig entre 1502 y 1509 por Melchor Lotther el viejo. No se ha podido encontrar ningún ejemplar de este salterio. Pero ha podido ser reconstruído casi totalmente a base de las impresiones hechas entre 1502 y 1509. Para esta edición no utilizó el texto hebreo. Sólo añadió al salterio litúrgico un prefacio, sumario y los títulos de los salmos, que faltaban, naturalmente, en los salterios litúrgicos, y que Lutero no tomó a la letra de la Vulgata, sino que los formuló de nuevo conforme a las obras de Nicolás de Lyra y de Lefèvre d'Etaples. Correcciones textuales apenas si contiene algunas esta edición, y ellas de ninguna importancia, basadas generalmente en el *Quincuplex Psalterium* del citado Estapulense.

Entretanto logró Lutero un conocimiento bastante considerable del hebreo, que utilizó en la disposición del texto y de los versículos empleada en su *Operationes in Psalmos* (1519-1521), obra en la que se sirvió también, para dicha disposición, del *Psalterium iuxta hebraeos* de San Jerónimo. La forma con que en esta edición se dan los títulos de los Salmos arguye al uso de su propia edición en 1513.

En cambio, el Salterio de 1529 (también la edición revisada de 1537) muestra visiblemente que Lutero empleó para ella el salterio litúrgico de la Iglesia católica, del que corrían muchas reimpresiones a fines del siglo 15 y comienzos del 16. Pero no conocemos cuál de esas reimpresiones usó Lutero. El prefacio de 1537 nos muestra que Lutero no se propuso hacer una nueva versión, sino solamente dar un texto, libre de las numerosas erratas cometidas por copistas e impresores. Por eso son pocos los pasajes en los que Lutero hizo correcciones de importancia. En cambio, los títulos de 25 salmos difieren de todas las ediciones de la Vulgata que se han podido examinar. A veces se echa de ver el influjo de los LXX (vg. en el salmo 103: *Psalmus David, pro mundi conditi[o]ne;* las tres últimas palabras sólo existen en una subfamilia de códices de los LXX; igualmente en Sal. 96, 1, donde, sin embargo, no se puede decir con el autor de este minuciosísimo artículo, que Lutero omitió «*eius*» *conforme a los LXX*, sino conforme a

unos pocos manuscritos de una recensión [la lucianea], que, eso sí, estaban en la base de la edición veneciana de 1518 y del TH. También se nota en la edición revisada de 1537 que un número de frases singulares, que sin duda existían en la edición de que se sirvió Lutero, han sido sustituídas por las frases que en esos mismos pasajes presentaban las ediciones corrientes de la Vulgata.

R. CRIADO

43 WEIJENBORG R. O. F. M., *Neuentdekte Dokumente im Zusammenhang mit Luthers Romreise*: Ant 32 (1957) 147-202.

El autor reproduce el texto de cinco documentos hasta ahora no utilizados por los historiadores de la Reforma, aunque habían sido publicados en 1510 por Juan de Staupitz, superior de Lutero. Otro documento del mismo grupo lo había sido en HOEHN, *Chronologia*, 142-148. El impreso utilizado se encuentra en la Biblioteca Vaticana entre otros de comienzos del siglo 16. Su contenido aclara en algunos puntos la historia de las luchas que dividieron de 1507 a 1512 la Congregación reformada de los Agustinos alemanes. Este es el cuadro histórico del viaje de Lutero a Roma.

Weijenborg culpa a Staupitz de que la unión que promovía era ilegal. Sin embargo, me parece excesivo opinar como Schulze, que nos hallamos ante una nueva imagen de Staupitz. (Cf. «*Ein neues katholisches Staupitz-Bild?*: TheolZschr 13 [1957] 352-354). Weijenborg habría roto con la tradición católica de juicios favorables a Staupitz, entre los que Schulze cita al de Lortz. Como otros autores Lortz concede cualidades al superior de Lutero, por ejemplo, estar libre de estrecheces de visión en teología, fomentar una auténtica vida religiosa, acierto en el trato del escrupuloso Lutero, sentimientos de buen católico. Pero estas cualidades, como su cargo de abad benedictino y su simpatía por la espiritualidad de los Hermanos de la Vida Común, son compatibles con los errores que le señala Weijenborg y con los que antes de él le señalaban otros autores católicos como Grisar o Cristiani. La imagen de Staupitz era ya antes de Weijenborg la de un católico deficiente, a quien faltó vista y decisión en el asunto de Lutero. Weijenborg, por tanto, no «rompe radicalmente con una tradición» (SCHULZE, pag. 253). En esta tradición no se concede a Staupitz «una brillante calificación», ni se le atribuye una posterior oposición decidida a Lutero. Según el juicio del mismo Reformador aducido por Weijenborg (pag. 202 nota 1) fué un hombre que fracasó en la acción y se refugió en la oración. Los documentos publicados ilustran el primer aspecto.

E. BARÓN

María Magdalena de Pazzi

44 ERMANNO DEL SSMO. SACRAMENTO, *La vita religiosa in S. M. M. de Pazzi*: Carm 4 (1957) 253-272.

Santa María Magdalena de Pazzi no es sólo un alma singularmente favorecida con éxtasis y otras gracias extraordinarias, que le dan un puesto

muy relevante entre los grandes místicos del Carmelo; es también una maestra de espíritu, que conoce perfectamente el camino de la santidad religiosa, y sabe guiar con notable acierto a los que entran en él con decisión y valentía. Nos lo hace ver con claridad y concisión Ermanno del Ssmo. Sacramento con textos cuidadosamente seleccionados de los *Estasi* y de los *Amaestramenti* que escribió la gran Santa de Florencia.

Se nos da en estas páginas una síntesis de su doctrina sobre la vida religiosa. Ningún punto esencial queda sin exponer: el camino estrecho de la virtud; la vocación que con diversas modalidades conduce a las almas a entrar por ese camino; la profesión religiosa; los votos y las virtudes de obediencia, castidad y pobreza, que constituyen el núcleo central de la perfección en el claustro; la oración que ilumina y sostiene en ese empeño por la santidad; la mortificación en sus diversas formas, que es necesaria para superar los obstáculos... Y para que nada faltase se pone en guardia al alma religiosa contra los enemigos de esa santidad que son, principalmente, el amor propio y la tibieza.

Quizá, a primera vista, dejen estas páginas cierta desilusión en algunos lectores menos avisados. El nombre de Santa María Magdalena de Pazzi les había hecho quizás esperar extraordinarios descubrimientos sobre las gracias de oración y sobre las maravillas de ese mundo superior, en que se mueven las almas místicas, que para ella debía ser tan familiar. Y aquí no se encuentra nada de eso. Todo lo que se nos da es doctrina muy sólida ciertamente, pero también muy común en los grandes maestros de la vida religiosa. Ahí está precisamente uno de los principales méritos de la Santa y del autor de estas páginas. Santa María Magdalena de Pazzi no se propuso aquí hablar de gracias místicas, sino enseñar el camino que lleva a las virtudes eximias, y dispone para esas otras gracias, si Dios es servido de comunicarlas. Por eso se nos advierte desde el principio que es *inútil buscar en las enseñanzas de la Santa Florentina una doctrina especificamente nueva y original*. Y para que el lector no olvide la advertencia, se la repite de nuevo en las últimas líneas del artículo: «Así, concluye Ermanno del Ssmo. Sacramento, Santa María Magdalena de Pazzi nos da sin particulares novedades, un cuadro de la vida religiosa de cierto interés, que nosotros hemos delineado sumariamente, mas, sin embargo, nos atrevemos a esperar que no sea inútil nuestro trabajo».

Si hubiéramos de llamar la atención del lector sobre algunas de estas enseñanzas en particular, nos fijaríamos en los capítulos que la Santa consagra a la virtud de la pobreza y a las sutilezas con que engaña a las almas el amor propio. Prueba Santa María Magdalena, al describir estas sutilezas, una muy fina penetración psicológica.

F. ALONSO BÁRCENA

Melanchton

45 MANSCHRECK C. L., *The role of Melanchthon in the Adiaphora Controversy*: ArchRefGesch 48 (1957) 165-181.

Una controversia en torno a los *adiaphora* es en sí misma una contra

dicción, pues el mero hecho de discutirlos indica que se consideran como esenciales. El autor pretende dar: 1. Una vista de conjunto de la controversia, en cuanto Melanchton figura en ella; 2. Considerar las opiniones de los adversarios; 3. Examinar aspectos de los *adiaphora* en algunos de los primeros escritos de Lutero y Melanchton; 4. Indicar la significación de Melanchton en la controversia.

En la controversia la posición de Melanchton es conciliadora, excepto en el problema de la justificación por la fe, para evitar la destrucción de la iglesia protestante. A los que atacaban por aceptar el yugo de los *adiaphora* respondía él que en ellos introducían con sus intransigencias un nuevo legalismo. La idea de Flacio Ilírico de que los ritos convenientes con la predicación, bautismo, eucaristía y absolución han sido ordenados por Dios *in genere* deja entrever la conexión dinámica entre culto y doctrina que falta en Melanchton. A la oposición de Flacio se añade la de Calvino, que piensa que Melanchton ha cedido excesivamente en el *Interim*. La realidad es que Melanchton no ha cambiado de doctrina sobre los *adiaphora* por miedo a la persecución. Tanto en los *Loci*, como en la *Confesión de Augsburgo* y en la *Apología* sostiene la misma doctrina, es decir, que, no sólo todas las acciones humanas desde el punto de vista de la salvación son *adiaphora*, pues sola la fe es la que salva, sino que son malas, inficionadas par la concupiscencia. Como no influyen de ninguna manera en la justificación, tiene que haber otra norma para determinar si han de ser observadas. Esta puede ser el orden, la paz, la disciplina. Melanchton es siempre pacifista. Siguiendo la confesión de Augsburgo no tenía más remedio que obrar como lo hizo en 1548. El mismo Lutero, en 1530, recomendaba ceder en las cosas indiferentes (agua bendita, tonsura, etc.). Lo único en lo que no toleraba discusión era en la justificación por la fe sola. En cambio, la actitud de Flacio llevaba a la reforma a una rigidez, enemiga de la libertad luterana, pero él entendió mejor que Lutero y Melanchton la relación entre las acciones llamadas *adiaphora* y las creencias. La actitud de Flacio triunfó en la *Formula Concordiae*, pero la de Melanchton se fué imponiendo poco a poco en Inglaterra y en el movimiento ecuménico.

R. Franco

46 Stupperich R., *Melanchthoniana inedita II*: ArchRefGesch 48 (1957) 217-224.

El Profesor Stupperich continúa (véase ArchRefGesch 45 [1954] 253-260) publicando fragmentos inéditos de Melanchton. Este no ha tenido la suerte de Lutero en la edición de sus obras y, a pesar de los *Supplementa*, aún siguen apareciendo inéditos que añadir. Es una excelente idea el que todos estos inéditos se reunan en ArchRefGesch, en vez de dejar que se publiquen en los sitios más dispares, con lo que se harían prácticamente inasequibles. Los dos fragmentos publicados ahora son: 1. Una *Responsio Melanchthonis in articulo de poenitentia* (sin fecha); 2. Lo que parece ser el proyecto de una disputa sobre la Trinidad, que presenta paralelos con

la disputa del 5 de mayo de 1554 (CR 12, 611ss). Este fragmento es un índice de la preocupación que dieron a Melanchton los argumentos de Miguel Servet contra la Trinidad.

R. FRANCO

Molina

47 RABENECK J., *Das Axiom: Facienti quod est in se Deus non denegat gratiam nach der Erklärung Molinas*: Schol 32 (1957) 27-40.

El P. J. Rabeneck expone el axioma en el sentido que éste tiene en la quaest. 14, art. 13, disp. 10 de la *Concordia*. En esta disputación el *facere quod in se est* tiene un sentido muy limitado. Se trata del infiel que ya ha entrado en contacto externo con las verdades de la fe, y que se dispone a aceptarlas. En este caso interviene Dios, elevando ese acto al orden sobrenatural, para evitar que se ponga un acto de fe meramente natural, teóricamente posible. La razón de intervenir Dios siempre en esta ocasión es, según Molina, una ley establecida por Cristo y el Padre. No se trata por tanto del llamamiento externo a la fe del hombre que ha cumplido con la ley natural, que es uno de los modos de entender el axioma en la escolástica, y quizá el más frecuente en la actualidad, sino que, supuesto ese llamamiento, como quiera que haya tenido lugar, se pregunta si en algún caso se llegará a hacer un acto de fe, o de contrición, meramente natural. La respuesta es negativa. El P. Rabeneck defiende con toda razón esta explicación del principio en Molina y, sobre todo, esa ley general establecida por Cristo y el Padre. Esta forma del principio no es sin embargo la única que se encuentra en Molina, aunque sea la más característica. Precisamente en la disputación anterior expone la forma más conocida del axioma: al que cumple con la ley natural Dios le llama a la fe. Pero la condición la considera tan extraordinariamente problemática, es decir, serán de hecho tan pocos o ninguno los que cumplan con esta ley natural, que puede en adelante prescindir de esa forma del axioma.

R. FRANCO

Véase, más adelante, num. 62.

Molinos

48 ELLACURIA J., PBRO., *Los procesos de la Inquisición española contra Miguel de Molinos*: RevEspir 16 (1957) 166-178.

El autor recoge de diversos archivos los documentos para la reconstrucción de los procesos en los Tribunales de Zaragoza, Sicilia, Sevilla, Toledo y el Consejo Supremo de la Inquisición. Es un avance del libro del

mismo autor sobre este tema. Es curioso el dato que hace resaltar: las primeras denuncias tienen lugar nueve años después de la primera edición del libro de Molinos —que se difundió rápidamente e imprimió varias veces— y sólo cuando se tuvo noticia de la prisión de Molinos en Roma. Quizá se deba este retraso a la carta pastoral, que prologa el libro, de D. Jaime Palafox, arzobispo, primero de Palermo y después de Sevilla. Las denuncias se basan en acusaciones de la doctrina, no todas justificadas ni de gran fuerza.

El artículo aporta algunos datos útiles para el estudio de la historia de las ideas en este período.

E. Moore

Pablo de la Cruz (S)

49 Basilio de S. Pablo C. P., *La contemplación reparadora en San Pablo de la Cruz*: RevEspir 16 (1957) 449-465.

El título no expresa exactamente el contenido, pues el autor trata, no sólo de la contemplación reparadora, sino también de los varios aspectos reparadores de la vida de San Pablo de la Cruz (obra, dirección espiritual...). La idea reparadora aparece con diversos matices, como sufrimiento por la consideración de los pecados, como apropiación de los tormentos de Cristo, en forma de sufrimientos propios, especialmente los 50 años que padeció sequedad en la oración.

En la dirección espiritual recomienda ofrecerse como víctima. Otras notas introducidas posteriormente en la espiritualidad, como la idea de la corredención, están ausentes de San Pablo de la Cruz.

El autor parece suponer que la devoción a la Pasión se reduce a un deseo reparador. Creo que esto no es exacto, ni en general, ni en San Pablo de la Cruz.

E. Baron

Pascal

50 Meyer H., *Pascals «Memorial» ein ekstatisches Document?*: ZschrKirchGesch 68 (1957) 335-337.

Este famoso documento, para unos señala el comienzo de una perturbación interior, que va empañando cada vez más el cristalino pensamiento de Pascal, y acaba por hacer del genial físico y matemático un desenfrenado polémico, un desesperado religiosamente hablando, o un solitario místico. En cambio, para otros, se trata de uno de los escritos cristianos más valiosos, porque en él la revelación personal, de que Dios ha hecho partícipe a un hombre, se palpa, por decirlo así, con las manos.

Meyer analiza las correcciones y añadiduras que el mismo Pascal introduce en sus manuscritos, y se pregunta si a vista de esta revisión del

texto, se puede hablar de un documento «extático» o de un documento «literario». Sea que la revisión se efectuase enseguida o después de algún tiempo, si el texto, según se pretende, refleja la vivencia con el Ser divino, no había por qué retocarlo, sobre todo con aditamentos de tipo extático. Sin poner en duda la conversión y la fe del filósofo francés, al menos cuando se estudia el modo cómo fue escrito el documento, se infiere que no está claro su carácter de *Documento*.

A. SEGOVIA

Pedro Canisio (S). Véase **Canisio**.

Quesnel

51 GUITTON G., *Le réveil du jansénisme, Pasquier Quesnel et le Pére de la Chaize*: NouvRevTheol 79 (1957) 388-401.

El P. G. Guitton tiene entre manos todos los documentos que se pueden desear para escribir una vida del P. de la Chaize, que esperamos aparecerá pronto. Este artículo es un avance de lo que será esa vida y probablemente un capítulo de ella. Se limita a presentarnos la actitud del P. de la Chaize frente al despertar jansenista de 1696 a 1708. El confesor de Luis 14 fue generalmente demasiado conciliador, hasta el punto de que, según F. Hébert, Obispo de Agen, no tenía sino elogios para las *Réflexions morales*. Sin embargo, según un obispo de la provincia de Burdeos, que había tenido entre sus manos un texto de nueve páginas de observaciones hechas a las *Réflexions morales* por el P. de la Chaize, éste relaciona continuamente esta obra con las cinco proposiciones condenadas de Jansenio. No deja de ser curioso que una de las frases, considerada sospechosa por el P. de la Chaize, sea una cita casi literal de S. Agustín: «Rien ne peut résister a la toutepuissance de Dieu, quand il veut sauver les pécheurs» dicen las reflexiones morales, y S. Agustín: «Cui volenti salvum facere nullum hominum resistit arbitrium» (*De Corr. et Grat*. 14, 43: PL 44, 942). Esto mismo es un índice del confusionismo teológico que ocasionó el jansenismo con su casi insensible desviación del agustinismo. La realidad es, según el P. Guitton, que el confesor del Rey, seguro de su teología, utilizaba todo lo aprovechable de las *Réflexions morales* como una «mina de doctrina y de piedad».

R. FRANCO

Salmanticenses

52 ENRIQUE DEL SAGRADO CORAZÓN O. C. D., *Los Salmanticenses: su vida y su obra*, Madrid, Ed. de Espiritualidad, 1955, XLI-277 pag.

Dos partes tiene esta monografía: la primera —capítulos 1-4 y 8— es un ensayo histórico general sobre el *Cursus Salmanticensis;* en la segunda

—capítulos 5-7— trata del proceso inquisitorial, a que dió lugar su doctrina sobre la Inmaculada.

La parte histórica, historia general del *Cursus*, estudia, en el capítulo primero, el origen del colegio de San Elías y sus relaciones con la Universidad de Salamanca; en el capítulo segundo, los autores del *Cursus*: biografías y aportación al *Cursus;* en el capítulo tercero analiza las causas y forma externa del *Cursus;* en el capítulo cuarto, indica el esquema, algunas doctrinas fundamentales, su carácter tomista, y otros aspectos de la estructura interna; por fin, en el capítulo último, estudia las ediciones, y presenta algunos puntos ambientales.

Al estudiar en los otros tres capítulos el proceso inquisitorial presenta, en el capítulo quinto, la doctrina de los Salmanticenses sobre la Inmaculada y el débito, y la historia externa del proceso a que dió lugar la disputa 15; en el capítulo sexto, expone la justificación de los Salmanticenses ante el proceso; y, por fin, en el capítulo séptimo, propone el autor su interpretación y crítica de dicho proceso inquisitorial, resumida en unas conclusiones, al fin del capítulo.

Cuatro apéndices añade a su monografía el autor: el tercero y cuarto nos presentan interesantes defensas en favor de los acusados autores del *Cursus*.

No hay duda que estas páginas de investigación y síntesis, con datos nuevos sobre los Salmanticenses, son un capítulo de la historia de la teología.

D. A.

Soto (Domingo)

53 Pozo C. S. I., *La teoría del progreso dogmático en Domingo de Soto*: RevEspTeol 17 (1957) 325-355.

El autor expone la teoría de Soto sobre progreso dogmático, utilizando en gran parte fuentes inéditas. Soto defendió que se debe asentimiento de fe a toda conclusión teológica cierta, sin que pueda decirse que haya retractado esta posición en 1547, en su *De natura et gratia*. Admite progreso dogmático con respecto a las conclusiones teológicas probables, las cuales, si fuesen definidas por la Iglesia, comenzarían a ser objeto de fe.

M. R.

Véase, mas adelante, num. 59.

Suárez

54 Garcia Martinez F., *La solución de Suárez al problema de la evolución o progreso dogmático*: EstEcl 31 (1957) 17-41.

Con este mismo título había publicado el mismo autor un artículo en 1948 (EstEcl 22 [1948] 151-165), en el que expresaba su persuasión de que la

verdadera solución al problema del progreso dogmático es la que se funda en la teoría suareciana, según la cual es objeto de fe divina el virtual revelado propuesto infaliblemente por la Iglesia (cfr. ArchTeolGran 12 [1949] 344). También en el presente artículo se superponen dos cuestiones: una histórica: cuál fué la solución de Suárez al problema del progreso dogmático; y otra doctrinal: cuál es la verdadera solución de ese problema teológico.

El fondo histórico, sobre el que el autor proyecta su interpretación de Suárez, no es en realidad sino la tesis histórica de Marín Sola: la posición favorable a la definibilidad, como de fe divina, de la conclusión teológica sería tradicional hasta la innovación de Molina, contra quien reaccionaron los teólogos de todas las escuelas. Esta tesis no es históricamente admisible: hasta el siglo 16 no se plantea el problema; no existe una opinión tradicional; los diversos sistemas aparecen contemporáneamente; la reacción contra Molina, reacción que no se dió contra Cano, defensor de la misma teoría antes de Molina, se explica por un cambio de terminología, que se realiza a finales del siglo 16. (Véase LANG A., *Die Gliederung und die Reichweite des Glaubens nach Thomas und den Thomisten. Ein Beitrag zur Klärung der scholastischen Begriffe: fides, haeresis und conclusio theologica:* DivThom (Fr) 20 [1942] 207-236; 335-346; 21 [1943] 79-97; IDEM, *Die conclusio theologica in der Problemstellung der Spätscholastik:* DivThom (Fr) 22 [1944] 257-290; POZO C., *Contribución a la historia de las soluciones al problema del progreso dogmático,* Granada 1957).

La interpretación de Suárez, que el autor hace, persiste en no distinguir su sistema del de Lugo. Sin embargo, no nos ofrece ningún texto suareciano en el que se diga que, revelada la infalibilidad de la Iglesia, queden formal-implícitamente reveladas todas las definiciones concretas que se darán en la historia; éste es precisamente el punto fundamental del sistema de Lugo. Véase su *De fide,* disp. 1, sect. 13, § 1, num. 275, Venetiis 1718, pag. 42b. Al texto de SUÁREZ, *De fide* disp. 5, sect. 3, num. 4, sobre la diferencia entre inspiración y asistencia quita el autor importancia por un *videtur,* que, por lo demás, no afecta a todo el párrafo. De las definiciones de la Iglesia dice, sin más, Suárez: «Spiritus Sanctus dictat sensum et veritatem, et nihilominus sacra scriptura non sunt, quia scilicet verba non dictat», lo que concuerda perfectamente con los numerosos pasajes suarecianos, en que se expresa la asistencia con fórmulas instrumentales. Por ello, creemos más matizada y exacta la interpretación de Suárez, que hace ALFARO J., *El progreso dogmático en Suárez: Problemi scelti di Teologia contemporanea:* Analecta Gregoriana 68, Roma 1954, pag. 95-122. Véase ArchTeolGran 18 (1955) 238.

En cuanto al problema doctrinal, ha de reconocerse la fuerza lógica, con que el autor lo plantea, y procura darle solución. Nosotros creemos muy discutible un punto, que el autor da por supuesto: la revelación formal-implícita de toda definición de la Iglesia en la proposición universal, que es la infalibilidad de la Iglesia. El paso de un universal a un particular, cuando no se trata de un colectivo, es un verdadero raciocinio y un auténtico paso a una verdad nueva. Véase ALFARO J., *Adnotationes in tractatum de virtutibus,* Romae 1956, pag. 58s; por lo demás, en cualquier manual de ló-

gica se admite contra los empiristas que en el silogismo «omnis homo est mortalis; atqui dux Wellington est homo; ergo est mortalis» hay un paso a una verdad nueva; baste citar a SALCEDO L., *Philosophiae scholasticae Summa*, tom. 1, Matriti (BAC) 1953, num.582-594, pag.470-476. Por nuestra parte, creemos que la infalibilidad de la Iglesia es un auténtico universal, ya que consiste en una verdadera potestad universal, y no un colectivo, lo que equivaldría a reducirla a las verdades que de hecho serán definidas a lo largo de los siglos, con respecto a las cuales Dios profetizaría que no habrá error en ellas.

La crítica, a que el autor, con referencia a estudios suyos anteriores, somete la noción de fe eclesiástica, nos parece válida. Una fe infalible no podría apoyarse sino en la ciencia y veracidad divinas. Sin embargo, este punto es secundario. Ni Cano ni Molina conocieron la fe eclesiástica. Pensaron más bien que el magisterio, al definir, se limitaba, con la garantía infalible de la asistencia, a imponer el asentimiento a la verdad definida, que correspondía a tal verdad en sí misma antes de la definición: si la verdad era una verdad formalmente revelada, asentimiento de fe; en el caso de una conclusión teológica, asentimiento teológico. Véase Pozo C., *opusc. cit.*, pag. 23s. Esta concepción nos parece más coherente.

C. Pozo

55 RABENECK J., *Francisci Suárez iunioris de causa praedestinationis doctrina*: EstEcl 31 (1957) 5-16.

Se ha discutido si Suárez ha tenido siempre la misma doctrina sobre el problema de la predestinación. Para solucionar la duda acude el P. Rabeneck al comentario *In primam partem Sancti Thomae,* explicado en Valladolid entre 1576 y 1579 y conservado (26 cuestiones solamente) en un manuscrito de la Universidad Gregoriana (Cod 1325 (1) Mss. Gesuitici), cuya publicación se está preparando.

Según este manuscrito la predestinación *post praevisa merita* parece al P. Suárez probable, pero le desagrada por dos cosas: 1. que habla de la misma manera de predestinación y de elección; 2. que no admite que alguno haya sido elegido a la gloria antes de la previsión de los méritos.

Según estas razones elige una sentencia intermedia: la de Catarino, aunque corrigiendo la terminología, para evitar el decir que algunos se salvan sin estar predestinados. Todos los que se salvan son elegidos y predestinados, pero no de la misma manera. De todos modos, la posibilidad de que algunos se salven sin estar elegidos *ante praevisa merita* es sólo una posibilidad: la posibilidad de que usen las gracias suficientes que no les han de faltar; pero es una posibilidad que no se puede excluir y ciertamente es más probable, según Suárez en esta época, que la sentencia de aquéllos que defienden que la predestinación se hace sólo *post praevisionem meritorum*. Más adelante, Suarez abandonará esta sentencia intermedia, para defender la predestinación *ante praevisa merita* de todos los que se salvan. El P. Rabeneck no alude a las causas de este cambio. Tal vez el conoci-

miento de una doctrina elaborada de la ciencia media, que hacía posible la predestinación de todos *ante praevisa merita,* sin poner en peligro la verdadera suficiencia de la gracia puramente suficiente, fué lo que determinó a Suárez a abandonar ésta sentencia intermedia, en la que la posibilidad de salvación sin estar predestinado *ante praevisa merita* la admitía únicamente para poder salvar la verdadera suficiencia de la gracia suficiente. No teniendo a la vista el manuscrito, no nos es posible determinar hasta qué grado la falta de una doctrina elaborada de la ciencia media ha podido influir en esta sentencia intermedia de Suárez en el año 1576.

R. Franco

Véase, más arriba, num. 35.

Teresa de Jesús (Santa)

56 Espert E. S. I., *Para el epistolario de Santa Teresa*: RazFe 155 (1957 I) 388-397.

El P. Espert, con profundo espíritu crítico, no sólo estudia la autenticidad de un fragmento de una carta de Santa Teresa transmitido por Nieremberg y Alcázar, y tenido por apócrifo por el P. Silverio, sino que demuestra que el dicho fragmento pertenece a la misma carta de la que con el número 9 publica el dicho P. Silverio un fragmento en su epistolario de la Santa, fragmento tenido universalmente por auténtico. El descubrimiento hecho por el P. Ramón Ceñal S. I. en 1945 en la biblioteca de la Facultad de Derecho de la Universidad Central, de una historia manuscrita e inédita del Colegio jesuítico de Segura de la Sierra ha hecho posible la argumentación del P. Espert. En dicha historia, escrita por el P. Manuel Arceo en 1606, se cita un largo fragmento de una carta de Santa Teresa que, empezando con el de Nieremberg y Alcázar, sigue con un párrafo desconocido hasta 1945, y se continúa con ligerísimas variantes con el de la carta 9 trascrita por el P. Silverio.

El análisis interno de los diversos textos, en relación con la cronología de los viajes de la Santa, lleva al P. Espert a la conclusión de que se trata de una carta dirigida, no al fundador del convento carmelitano de Toledo, como se había creído hasta ahora de la carta 9 del epistolario, sino a D. Cristóbal Rodríguez de Moya, fundador del Colegio de la Compañía de Jesús de Segura de la Sierra. Después de probar su aserto, resuelve el P. Espert las objeciones por las que el P. Silverio negaba la autenticidad del fragmento de Nieremberg y Alcázar.

Creemos bien probada la tesis del P. Espert, pero concediendo que no habría sido posible formularla y mucho menos probarla, sin el descubrimiento del P. Ceñal. La historia manuscrita del P. Arceo ha hecho luz en este enigma que presentaba el epistolario de la Santa de Avila.

M. Prados

57 Lucinio del Ssmo. Sacramento O. C. D., *Grandeza y miseria de una Santa española*: RevEspir 16 (1957) 523-529.

Es una nota-comentario al libro de Fr. Augusto Donazar O. C. D., *Meditaciones teresianas. Grandeza y Miseria de una santa española*, Barcelona, Juan Flors, 1957, 11 × 19, XII + 302 pag.

Pone de relieve el autor las aportaciones de este libro y, sobre todo, sus deficiencias: falta de método, de síntesis, de un estudio completo del problema en sus diversos aspectos, de excesiva confianza en el psicoanálisis, de profundizar demasiado en la miseria y poco en la grandeza, etc. Ciertamente el libro es un conjunto de ensayos —meditaciones las llama el autor— sobre la vida y obra teresianas. A este género no se le puede pedir lo que quisiera el P. Lucinio que, desde su punto de vista, señala las deficiencias. Tiene también en cuenta, como decíamos, los elementos positivos que contiene. Quizá convendría realzarlos algo más, desde el punto de vista del ensayo. El autor del libro supone la indiscutible santidad de Teresa Sánchez y Ahumada. Pero, para explicar algunos rasgos de la vida y obra teresiana, recurre al análisis psicológico, o al psicoanálisis, si así se prefiere llamarlo.

Estamos de acuerdo con el P. Lucinio en que no es libro apto para el lector medio. Supone un lector bien formado y con alguna iniciación, tanto en la hagiografía, como en la psicología y psiquiatría. Creemos, sin embargo, que no se saca del libro un concepto peyorativo de la Santa y sí un aliento para la santidad el hombre, que siente en sí y es consciente de su miseria o sus miserias.

E. Moore

58 Tomás de la Cruz O. C. D., *Pleito sobre visiones. Trayectoria historica de un pasaje de la autobiografía de Santa Teresa*: EphCarm 8 (1957) 3-43.

El texto, de escasa importancia doctrinal (*Vida*, cap. 40, num. 12ss.) suscitó apasionadas controversias, que ilustran algunos aspectos de la espiritualidad del siglo 17. El autor hace historia de las diversas interpretaciones que se dieron a las palabars de la Santa, y de las controversias que se suscitaron, sobre quién era la Orden u Órdenes religiosas a las que la Santa alude, sin dar sus nombres.

E. Moore

Véase, más adelante, num. 89.

Vitoria

59 BRUFAU PRATS J., *La noción analógica del «dominium» en Santo Tomás, Francisco de Vitoria y Domingo Soto*: Salm 4 (1957) 96-136.

Estudio amplio del concepto de *dominium* en Santo Tomás: sus notas, su analogía y participación por los seres racionales. El estudio de Vitoria es muy breve; casi se viene a reducir a la distinción que establece entre *dominium proprietatis* y *dominium auctoritatis*. Algo más extensa la de Soto que distingue entre *dominium rerum* y *dominium iurisdictionis*. Estos dos autores se fijan más en el aspecto jurídico-moral, que en el metafísico, que es el preferido por Santo Tomás.

Es lástima que el autor parece desconocer los artículos de SPICQ C. O. P., *La notion analogique de Dominium et le droit de propriété:* RevScPhilTheol 20 (1951) 52-76 y *Notes de lexicographie philosophique médiévale. Dominium, possessio, proprietas chez S. Thomas et chez les juristes romains:* RevScPhil Theol 18 (1929) 269-289, que hubieran enriquecido su trabajo con nuevos puntos de vista y numerosas citas de Santo Tomás.

E. MOORE

60 POZO C. S. I., *De Sacra Doctrina, in 1 p., q.1, de Francisco de Vitoria*: ArchTheolGran 20 (1957) 307-426.

Según el autor, no deja de ser paradójico que, reconociendose generalmente, como mérito máximo de Vitoria, haber restaurado la Teología por una renovación del método, todavía no hubiese sido publicado ningún texto de Vitoria, en que exponga sus ideas sobre método teológico. Para subsanar esta laguna el autor publica el comentario a la cuestión 1.ª de la 1.ª parte de la *Suma, De sacra doctrina,* hecho en las explicaciones de clase de 1539-1540, tal y como nos lo han conservado las notas de dos discípulos. En la introducción expone el autor las ideas metodológicas de más importancia contenidas en estas lecturas. Es de gran interés que Vitoria haya concebido la Teología de los Padres y la de los escolásticos como dos tipos de Teología, que podrían definirse como *inteligencia de la fe* y *ciencia de la fe* respectivamente, y que haya postulado la integración de ambos tipos de Teología en una Teología completa. Interesante es también su insistencia en la importancia de lo positivo. Es curiosa la posición de Vitoria sobre la relación entre Escritura y Tradición, que coincide con el planteamiento común en la Edad Media, según lo describe P. de Vooght, en su libro: *Les sources de la doctrine chrétienne d'après les théologiens du 14 siècle et du début du 15,* Bruges-Paris 1954. En este mismo número de ArchTeolGran (pag. 199-295) publica C. Pozo el comentario *De Sacra Doctrina* de Domingo de Soto; le agradecemos que nos ofrezca así una serie de fuentes para el conocimiento de las ideas de método teológico en la Escuela de Salamanca.

M. R.

Zamoro de Udine. Véase, más adelante, num. 97.

Zumel

61 MUÑOZ V. O. DE M., *El conocimiento intelectual y la individuación del singular material en Francisco Zumel* (1540-1607): Est (Merc) 13 (1957) 465-504.

En unas páginas introductorias se pone de relieve la figura de Francisco Zumel, Profesor de Filosofía en la Universidad de Salamanca, uno de los principales promotores del estudio de la Filosofía, como disciplina independiente y distinta de la Teología, y más en particular de la Metafísica, raíz y fundamento de la Lógica, Filosofía y Teología escolástica. A continuación y como muestra de las doctrinas filosóficas de Zumel nos presenta el autor su pensamiento acerca de las dos debatidas cuestiones que se indican en el título.

En la primera parte del artículo estudia el autor la doctrina de Zumel sobre el conocimiento intelectual del singular material. El estudio de la doctrina del mercedario está tomado de su *Comentario a la Primera parte de la Suma de Santo Tomás*. Entre las distintas posiciones tomistas, Zumel rechaza decididamente la de Cayetano, estima como *satis probabilis* la dirección seguida por Ferrara y Capréolo, admitiendo un conocimiento indirecto y reflejo del singular, pero distinto, no confuso y general, como pretende Cayetano; aunque tampoco queda satisfecho con esta opinión, mientras que simpatiza abiertamente con la posición opuesta que admite el conocimiento directo del singular mediante especies expresa e impresa propias. No obstante, no se pronuncia abiertamente en favor de ninguna solución; conténtase con admitir abiertamente el conocimiento propio, distinto, claro y evidente del singular material, reconociendo que no se ha dado aún con una explicación suficientemente clara en el campo filosófico; y, rechazada desde luego la posición de Cayetano, entre la otra sentencia tomista que admite la especie expresa propia y la especie impresa remota, y la teoría que admite la especie propia, tanto impresa como expresa, ambas probables, opina que la segunda está mejor cimentada.

La segunda parte del artículo está dedicada al estudio de la doctrina de Zumel sobre la individuación de la sustancia singular. Al tratar de la individuación de los seres materiales, también aquí Zumel se aparta de Cayetano, y muestra su simpatía por la interpretación del Angélico dada por Ferrara, cuya opinión trata de armonizar en una especie de sincretismo con la que sostiene que cualquier sustancia se hace individuo y singular por su existencia actual: el principio total y esencial de la individuación está en el orden mutuo entre la materia y la forma, en cuanto reciben existencia *ad extra*. La cantidad entra como causa dispositiva de la materia. En cuanto a la individuación de los ángeles y almas humanas, el mercedario, profesando siempre ser discípulo del tomismo, muestra simpatías no disimuladas por las doctrinas no tomistas, y no ve dificultad en que, tanto los

ángeles como el alma humana, se individualicen por su misma sustancia o forma pura.

Al final de cada una de las dos partes del trabajo, el autor hace un estudio comparativo de las doctrinas de Zumel con las de Pedro de Oña, también mercedario, cuyos libros de Filosofía impuso Zumel, siendo General, a todos los profesores de su Orden. En la misma línea de Zumel y Oña se mueve el autor del *Cursus Philosophicus* del Collegium Ripense, colegio Mercedario agregado a la Universidad de Alcalá.

En conclusión Zumel abunda en ideas bastante diferentes de las tradicionalmente admitidas por los tomistas. Termina el autor lanzando la idea de un estudio comparativo entre Zumel y Suárez en estos puntos, ya que muchas de las ideas de Zumel, expuestas por él en Salamanca, mas de veinte años antes que el Eximio, son típicamente suarecianas.

M. PRADOS

62 MUÑOZ V. O. DE M., *Zumel y el Molinismo en la reciente edición crítica de la Concordia*: Est (Merc) 13 (1957) 633-648.

Observaciones a las afirmaciones del P. Rabeneck sobre Zumel, y en primer lugar sobre los plagios de Zumel de los que se queja Molina. Tiene razón el P. V. Muñoz, al hacer notar que los plagios literarios en esta época era cosa bien frecuente. Sin embargo, el ejemplo que cita en el que, según el P. Muñoz, Zumel «se refiere evidentemente a Molina», no parece tan evidente. Se trata de un autor al que no nombra Zumel, que «in sua prima parte, quam post me scripsit, q. 14, a. 13 asseverat proximam et immediatam radicem contingentiae esse non solum liberum arbitrium hominum et angelorum, sed etiam appetitum sentientem bestiarum et brutorum»: ZUMEL F., *In Primam Secundae* quaest.74, art.3 pag.29 a et b, de la edic. de 1594, vol. 1., citado por Muñoz. Ahora bien, esta doctrina no sólo la defiende Molina en sus *Commentaria in Primam Partem*, sino también en la primera edición de la *Concordia* q. 14, a. 13, Disp. 45 (Olyssipone 1588 pag. 283) y todavía antes en su tratado *De scientia Dei* del año 1572 quaest. 14 disp. 10, (STEGMÜLLER F., *Geschichte des Molinismus 1*, [Münster i. W. 1935] pag. 236,) trece años antes de la primera edición del Comentario de Zumel a la Primera Parte. No parece, por tanto, verosímil que Zumel se refiera aquí a un plagio de Molina.

R. FRANCO

Wadding, L.

63 PANDZIC B. O. F. M., *Gli «Annales Minorum» del P. Luca Wadding*: StudiFranc 54 (1957) 275-286.

En este breve artículo el autor señala la ocasión que despertó la idea de los *Anales:* el deseo de suplir las omisiones y reparar los errores come-

tidos, en lo referente a la historia de los Menores, por el dominico polaco Abraham Bzovio (Bzowski) en la continuación de los *Anales* de Baronio, emprendida por encargo de Paulo 5 (vols. 13-21, que comprenden los años 1198-1572). Cuando el Ministro General de la Orden, Benigno de Génova, en abril de 1619, escribió una circular a los Ministros provinciales, pidiendo la respectiva colaboración, los Menores, en lo tocante a la historia de la Orden, sólo disponían de la *Crónica* de Marcos de Lisboa (Lisboa, 1556-1567, Salamanca, 1570) y de la obra *De origine seraphicae religionis* de Francisco Gonzaga (Roma, 1587; Venecia, 1603-1606), ambas ya para entonces anticuadas. La elección del compilador recayó sobre el joven desterrado irlandés, venido hacía poco de España con gran fama de docto, Lucas Wadding. Este, ampliando el plan primitivo de sus superiores, a fin de «rescatar del olvido a los que debían ser eternamente recordados», publicó entre 1625 y 1654 (Lyon-Roma) 8 gruesos volúmenes, donde, comenzando con el año 1208, que Wadding consideraba como fecha de la conversión de San Francisco, describe la historia franciscana hasta 1540. Además del material enviado por las Provincias y del recogido por tres colaboradores: Hickey, Cimarelli, para los archivos y bibliotecas de Italia, y Polio, que trabajó en Alemania, se utilizaron: la rica colección de códices y pergaminos entonces existentes en la Curia Generalicia de *Ara Coeli;* los Archivos del *Convento Romano de los Doce Apóstoles* y del de *San Francisco*, de Asís; el *Archivo secreto Vaticano* con especial facultad de Gregorio 15 y de Urbano 8. De hecho, no pocos documentos sólo se han conservado en los *Anales*. En cuanto a la crítica de los testimonios, el articulista consigna varios datos que prueban el fino sentido de Wadding y su afán por aproximarse a la realidad. El tercer oficio del historiador es ofrecer una síntesis reconstructiva del pasado. Aquí Wadding se resiente de la mentalidad histórica de su época: su misma forma de *Anales* impedía la presentación de los sucesos en una visión de conjunto.

El éxito de la obra fué grande. En la segunda edición, iniciada en Roma, año 1731, por el P. José M.ª de Fonseca, los 8 volúmenes primitivos se convierten en 16, a los que se añade el 17 con Indices, redactados por el P. José María de Ancona. Juan de Lucca prepara el vol. 18, que sale en 1740, y el mismo Ancona, al año siguiente, publica el vol. 19, que abarca el período 1554-1564. Hasta 1794 no apareció el vol. 20, por obra de Michelesi de Ascoli, a quien asimismo se debe el 21. Otros 50 años después, pudo el P. Estanislao Melchiorri da Cerreto dar a la imprenta 4 volúmenes más (1844-1860), que comprendían los años 1575-1600. El 25 salió en Quaracchi en 1886 preparado por Melchiorri y Fermendzin. A principios de nuestro siglo, ante la escasez de ejemplares de la segunda edición y el mérito aún actual de la obra, a pesar de sus defectos, una comisión, presidida por el P. Jerónimo Golubovich, ha conseguido, entre 1931 y 1934, ofrecer una tercera edición, tipográficamente muy buena, con *Addenda* al fin de cada volumen y no pocas notas críticas. Finalmente, como continuación de la ingente obra, el P. Aniceto Chiappini, tras grandes esfuerzos, ha logrado añadir otros 5 volúmenes (1933-1952) a los 25 de las dos ediciones anteriores. Al articulista cuyas líneas reseñamos, se debe el 31, últimamente editado (1956), que

abarca los años 1661-1670. En estos 6 volúmenes suplementarios se añaden inéditos, se controlan los impresos con los originales, se limita el engarce de sucesos político-religiosos a los que pueden iluminar mejor la historia de la Orden y, en lo posible, se adapta el método de los volúmenes precedentes a la metodología histórica moderna. Como se ve, la obra de Wadding con su prolongación contemporánea, adquiere los caracteres de monumental, y continúa siendo la principal fuente de la historia franciscana.

A. SEGOVIA

3. Escuelas Teológicas

Tomismo

64 MORÓN ARROYO C., *Posibilidad y hecho de un tomismo existencial*: Salm 4 (1957) 395-430.

La ocasión de este trabajo ha sido la interpretación por algunos de la doctrina existencial de Santo Tomás y Domingo Báñez, como opuesta a la esencial de Cayetano, que demuestra el autor ser del todo imposible de aceptar, así bajo el punto de vista histórico como del sistemático.

Para ello expone el genuino sentido de los diversos conceptos discutidos, tanto en sí mismos como en la exposición que de ellos hacen los autores citados; una acertada recapitulación pone de manifiesto la valoración real de tales conceptos, tan diferente de los excesos y absurdos propugnados por el existencialismo reciente, y que equivocadamente se han pretendido atribuir al tomismo.

A. D.

4. Historia de las ideas

Teoría del progreso dogmático

65 POZO C. S. I., *Contribución a la historia de las soluciones al problema del progreso dogmático*. Discurso leído en la solemne apertura del curso académico 1957-1958 en la Facultad de Teología de la Compañía de Jesús de Granada. Granada, 1957, 38 pag.

El autor pretende continuar los trabajos de A. Lang, en orden a revisar la historia de las teorías sobre progreso dogmático, hasta ahora muy defectuosamente conocida. Su estudio versa sobre los teólogos dominicos de

Salamanca de los siglos 16 y 17, a base, sobre todo, de sus lecturas inéditas. Sus conclusiones son las siguientes: los teólogos de la Escuela de Salamanca son los primeros en haberse propuesto el problema de la definibilidad, como verdad de fe divina, de la conclusión teológica; a este problema han dado ya ellos todas las respuestas, que después serían clásicas, y que se conocen en la historia ligadas a nombres de diversos teólogos jesuítas; habiendo nacido casi contemporáneamente todas las teorías, no se puede hablar de una opinión tradicional. De especial interés es el cambio en la terminología de censuras teológicas, que Báñez realiza, que explica la reacción que se produjo frente a la teoría de Molina. El hecho de sentidos diversos de una misma terminología de censuras deberá ser tenido en cuenta por el teólogo actual, para interpretar no sólo a los teólogos, sino al mismo magisterio eclesiástico de una época determinada.

M. R.

Véase, más arriba, num. 53.

La Reforma y el culto de las imágenes

66 CAMPENHAUSEN H. FRHR V., *Die Bilderfrage in der Reformation*: ZschrKirchGesch 68 (1957) 96-128.

El culto de las imágenes, en la última época de la Edad Media, causa a los Reformadores una impresión parecida a la que produce el culto de los ídolos a los Padres de la Antigüedad. La actitud de aquéllos no es simplemente la de oposición incondicional, sino la de Reforma. El culto de las imágenes, más bien que las de Cristo, las de los Santos, incluída especialmente María, les parece una *degeneración:* hay que volver al orden primitivo cristiano, es decir, a la adoración de Dios y de Cristo, a la confianza en ellos. A esto se añade el cambio operado en las concepciones filosófico-teológicas. El culto a la imagen, como a representante de la persona real, por ella significada, corresponde en la antigua Iglesia sobre todo en Oriente, a la concepción platónico-neoplatónica acerca de una conexión entre prototipo e imagen, derivada de un punto de vista psicológico-subjetivo y metafísico-objetivo, de modo que, comparando imagen y palabra, aquélla tenía la preferencia sobre ésta. En cambio, los Reformadores parten de la palabra y del indiscutible rango teológico-ontológico que ella posee. Y, aunque esta concepción —sigue comentando Campenhausen— coincide con los pensamientos centrales de la Reforma, no se puede desconocer históricamente que hasta cierto punto continúa una tradición común de Occidente, perceptible ya en la teología católica de la Edad Media. Según ésta, las imágenes no se consideran como representaciones inmediatas del Santo, sino que se legitiman bajo el punto de vista cúltico por el sentido *verbal* que entrañan. El mismo Santo Tomás subraya el valor *didáctico* de las imágenes: «ad instructionem rudium, ad excitandum devotionis augmentum». La piedad popular está muy por debajo del nivel teológico; el interés en la veneración de las imágenes estriba

en la ganancia espiritual que proporciona, en la seguridad de encontrar con ella, indulgencia, expiación, santidad y tutela. La imagen viene a ser tratada prácticamente como la persona misma del Santo. Se paganiza el culto, y se explota económicamente la superstición. De aquí la crítica de ese culto desde la última época medieval: se halla en San Bernardo, en los Valdenses, Lolardos, Wiclefitas, Husitas, explota de forma extremista en los círculos de los campesinos rebeldes, y se encuentra en los finos espíritus humanistas, especialmente en Erasmo. Lutero y Zwingli son sorprendidos por el ímpetu del movimiento. Este segundo reformador, ya en 1523, escribe contra el culto de las imágenes. En el verano de 1524 empieza la depredación sistemática de las iglesias. Zwingli responde, en abril de 1525, al ataque de Valentín Compar. Es la exposición más extensa que de su pluma poseemos. Reprueba los métodos revolucionarios. Las imágenes están llamadas a desaparecer, pero no con turbulencias, sino con orden y por medios legales por parte de la autoridad. Si la obra es artística y no se adora directamente ¿por qué se la destruye, siendo el arte como tal, un don de Dios? No hay por qué prohibir en las iglesias ornamentos decorativos, incapaces de engendrar idolatría. Esta es la que se veta, como consta por 47 pasajes bíblicos. Es idolátrico poner fuera de Dios nuestro consuelo. Decir que la veneración se dirige, no a la imagen como tal, sino a la persona por ella designada, es una evasiva. La adoración llega sólo hasta el objeto sagrado y queda sin valor por lo que toca a una relación viviente con la persona misma representada. Zwingli añade la crítica ética. En vez de gastar el dinero en imágenes [inertes], deberíamos gastarlo en la imagen viviente de Dios, en el pobre y necesitado. El culto de aquéllas sirve a los monjes y frailes para explotar a sus semejantes, o por lo menos, para fomentar en las iglesias el orgullo mundano. Bajo el punto de vista jurídico, si el pueblo fué el que hizo fabricar tales representaciones sensibles de los Santos, también el pueblo tiene ahora derecho a suprimirlas, sin que lo pueda impedir ningún Papa. El momento ideológico se expresa en Zwingli, cuando dice que el tal culto nos engaña acerca del inmenso abismo que nos separa del Ser divino, supraterreno y eterno. A Dios hay que encontrarle, no en lo exterior, sino en lo interior del hombre: «Quantum sensui tribueris, tantum spiritui detraxeris» (Werke, 8, 195). La fe, que hace feliz, sólo habita en el corazón. Ni siquiera admite el reformador suizo los valores didácticos de la imagen: «non licet imagine velut scriptura doceri» (Werke, 3, 194).

Estas consideraciones de Zwingli —prosigue Campenhausen— fueron en el tiempo siguiente normativas para todas las Iglesias reformadas.

La actitud de Lutero sobre el tema, prácticamente apenas se diferencia de la de Zwingli. Sin embargo, en antítesis con éste, concede que de suyo las imágenes en la Iglesia son algo indiferente: es posible que alguien use bien de ellas y entonces vale la antigua regla: *el abuso no puede quitar el uso*. Campenhausen atribuye esta actitud a la innata e ingenua susceptibilidad de Lutero por toda manifestación de la belleza y a su comprensión del sentido didáctico de la imagen; el lenguaje de éste vale más para

el pueblo: «Vulgus libentius videt *ein gemalt Bild* quam bene scriptum librum» (WA, 40, i, 548).

Campenhausen concluye su artículo intentando colocar en su debido lugar las soluciones de la Reforma dentro de la historia evolutiva del problema. Entre otras cosas subraya los antecedentes antiguos y medievales en la hostilidad al culto de las imágenes. Señala ciertos puntos débiles, sobre todo la facilidad con que los reformistas dejan a un lado los aspectos semánticos y psicológicos de la imagen, y nota cómo se juntan en aquéllos las antiguas tendencias iconoclastas con las revolucionarias anticatólicas de la época. Según Lutero, lo importante es el peligro que entraña la institución y fomento de ese culto, en cuanto se considera como obra meritoria y en cuanto que, dejada a un lado la fe, conduce más bien a una autojustificación. Evitando ese peligro, la imagen puede ser útil, como *palabra,* entendida ésta en su sentido evangélico y multiforme. Así como el lenguaje de la música, es siempre actual, así el de la imagen, concebida como forma artística de expresión. De este modo la actitud luterana representa el resultado de un trabajo cristiano educacional y secular, cuyo programa formuló ya, en cierto sentido, Carlomagno. La Iglesia Reformada no acaba de reconocer tal resultado, mientras que la Católica, por una parte en su labor de defensa apenas se fija más que en la teoría y práctica reformistas, sobre todo francesas, y por otra, aferrada a su punto de vista anticuado, semisacral, no se adapta ya a la nueva fase de la evolución.

En cuanto a Lutero, si bien su teoría de la imagen concordaba con las tendencias artísticas de su tiempo, tampoco —en opinión de Campenhausen— es ya suficiente para el nuestro y para el arte de hoy. La quebrantada soberanía del hombre y la deshumanización del mundo exigen una nueva reforma de superación teológica. El derecho a la imagen no es un postulado de toda vida humana. La teología griega subraya que tal necesidad se prohibía a los judíos, y que los paganos sólo en la perversión podían realizarla. Unicamente cuando el Hijo de Dios, hecho hombre, renovó la imagen del hombre, llegó a ser la imaginería una posibilidad verdaderamente humana y santa, cuya eficacia y consistencia provienen, no de la naturaleza, sino de la historia de la salvación.

Como habrá podido observarse, el artículo de Campenhausen es desde luego significativo y lleno de interés. Bajo el punto de vista puramente histórico e informativo, creemos reproduce bien las dos tendencias, la reformista y la luterana, del protestantismo. En cuanto a los juicios personales del articulista sobre el culto de las imágenes, todo lector, formado según la mentalidad católica, podrá ver los puntos débiles o inexactos, sin dejar de reconocer los méritos del erudito escritor. Es lástima que muchos católicos no tengan en cuenta lo que tantas veces inculcan los teólogos católicos. Santo Tomás, vg. expresamente dice, hablando de las representaciones plásticas de Cristo: «adoratur ipse Christus, in quantum per imaginem repraesentatur». La recta doctrina siempre enseña que la adoración no se detiene en el objeto material. El Angélico, cuando se trata de imágenes puramente materiales, supone incluso cierta imposibilidad

de que el «motus adorantis sistat... in materia sensibili» (part. 3 quaest. 25 art. 3 ad 3); la *relatividad* del culto de las imágenes es esencial para la teología católica. El sentido supersticioso expresamente se rechaza en el Concilio Tridentino, sesión 25 (DB 986): «non quod credatur inesse aliqua in iis [en las imágenes] divinitas vel virtus...» Y poco después: «honor, qui iis exhibetur, refertur ad prototypa, quae illae repraesentant». El luteranismo es demasiado unilateral, al concentrar su atención en el aspecto didáctico («biblia pauperum»), en el mudo lenguaje (*Wort*) de la imagen, aspecto ya considerado por Santo Tomás, a quien cita en este punto a su favor el articulista. Por cierto que según este sentido, expresamente aceptado y ponderado por Lutero, ¿qué dificultad hay en considerar a la imagen como algo «sacral», aunque este epíteto no se restrinja al aspecto psicológico? Finalmente, por lo que toca a las supersticiones populares, la respuesta es sencilla: *tollatur abusus, maneat usus*, sentencia, al menos *ad sensum*, citada, como vimos, por Lutero, y que en lo referente al culto de reliquias, repiten los teólogos católicos.

A. SEGOVIA

Espiritualidad de la Compañía de Jesús

67 GUIBERT J. S. I., *La espiritualidad de la Compañía de Jesús*, Santander, Sal Terrae, 1956, XXIX - 486 pag.

Como dice el mismo autor es el primer intento de una historia de la espiritualidad de la Compañía: «un primer conjunto de noticias precisas, que según creo, no las encontrarán reunidas en otra parte como aquí». Aunque es verdad que la obra no es definitiva, ni pretende serlo, no por eso deja de contener grandes valores. Es la obra póstuma del autor, y le falta la última mano, que se disponía a darle, cuando le sorprendió la muerte. La traducción española es bastante defectuosa.

Divide la obra en tres partes. La primera la dedica a la espiritualidad de San Ignacio, tanto en su aspecto personal de vida interior, como en la formación de sus discípulos, escritos y rasgos característicos. Es de lo mejor del libro, y podemos decir que definitiva.

Una segunda parte, muy larga, la ocupa el desarrollo histórico desde San Ignacio hasta nuestros días. Estudia, no sólo los escritos espirituales, sino la misma vida espiritual de los jesuítas, de la que esos escritos son muchas veces reflejo. Aunque no ha consultado archivos, sí ha sabido reunir todos los elementos dispersos, valorarlos y matizarlos en un trabajo de síntesis metódica y escrupulosa. Al tratar, por ejemplo, de la muchedumbre de escritores espirituales del siglo 17 da el nombre, el título de las obras y en dos líneas resume las características del autor con gran acierto sicológico. A esta parte es a la que se refiere el autor, cuando dice que su libro no es sino un primer intento, imperfecto, aunque utilísimo a los mismos que lo critiquen

En la tercera parte, estudia algunos aspectos generales y característicos

de la espiritualidad jesuítica. Entre ellas, en primer lugar, valora la afirmación de la identidad entre espiritualidad de la Compañía y espiritualidad de los Ejercicios. También, ¿cómo entienden los jesuítas el influjo esencial de la oración?, ¿cómo realizan en la práctica la unión indispensable de su alma con Dios?Estudia, además, el valor de la ascesis en la Compañía, y como conclusión y resumen la idea central de la espiritualidad jesuítica: el servicio de Jesucristo.

El mérito principal es, por lo tanto, el habernos dado un libro que no existía, y en el que no todo es tan provisional como él afirma. En un estilo suave, preocupado más del fondo que de la forma, de Guibert nos ha dejado una historia de la espiritualidad de la Compañía con un juicio sereno y un criterio seguro.

R. G. M.

68 NICOLAU M. S. I., *Espiritualidad de la Compañía de Jesús en la España del siglo* 16: Manr 29 (1957) 217-236.

Las grandes obras espirituales de la Compañía de Jesús salen a la luz pública en el siglo 17: *Tratado de Perfección* del P. Alonso Rodríguez, 1609; *Meditaciones, Guía espiritual* del P. La Puente. La obra de Diego Alvarez de Paz, Suárez.

¿Cuáles son los cauces por los que se mueve la espiritualidad jesuítica en el siglo 16, y que preparan esas grandes obras? El P. Nicolau, después de exponer de una manera rápida los autores del último tercio del siglo 16, se fija especialmente en el segundo tercio, por ser menos conocido y por la impisibilidad de abarcar el siglo entero en tan breves páginas, o sea, los primeros años desde la aparición de la Compañía en España.

Epoca sumamente interesante pues hubo de avanzar entre dos precipicios, sin deslizarse en uno ni en otro, aunque tuvo sus acusaciones de caída. Para darnos la solución de esa espiritualidad se fija en una figura clave: el P. Jerónimo Nadal, a quien habían visto y oído todos los hombres ilustres del período historiado, si se exceptúa tal vez Alonso Rodríguez y algún otro, o al menos, leído sus pláticas e instrucciones ascéticas reguladoras de la disciplina religiosa. Y pueden tomarse estas instrucciones como norma, incluso desde un punto de vista histórico, pues por la historia sabemos la aceptación con que tales enseñanzas eran recibidas, ni sabemos por el contrario que hubiese contradicción alguna sustancial por los hechos en oposición a esas instrucciones oficiales:

1.º *Tendencia clara antiiluminista:* a) Huir cosas extraordinarias. b) Modo común de hablar. c) Aprecio y práctica de la oración vocal. d) Acción y cooperación humana.

2.º *Sin caer en el intelectualismo exagerado* «de quienes por temor de caer en los errores e infamias de los dejados, no se atreven a experimentar el espíritu y las divinas inspiraciones»; «nada dejan para la devoción, para el espíritu».

3.º *Ni identificarse con el espíritu contemplativo reinante:* Se diferen

cia de él en el tiempo que convenía dar a la oración, y en procurar y predicar una contemplación, no sólo previa a la vida activa, sino concomitante y simultánea.

Bien conocida es la familiaridad del P. Nicolau con un autor tan crucial para esta época jesuítica, como es el P. Nadal por las obras que de él tiene publicadas. Con su estilo conciso y ceñido va entretejiendo los textos llenos de claridad. Es singularmente atractiva la lucha por el tiempo que hay que dedicar a la oración entre los jesuítas. En ella prevaleció la norma de tendencia más innovadora, que sacrificaba parte del gusto en provecho del prójimo.

J. M. H.

69 REGNAULT L., *Monaschisme oriental et spiritualité ignatienne. L'influence de S. Dorothée sur les écrivains de la Compagnie de Jésus*: RevAscMyst 33 (1957) 141-149.

San Doroteo, llamado «el Archimandrita» o «de Gaza», autor de las célebres *Doctrinas* o conferencias espirituales, no goza actualmente, al menos en Occidente, de la misma popularidad que antes. Siendo así que la tradición literaria de sus obras cuenta con unos 150 manuscritos griegos, 4 georgianos y 12 árabes y que, en cuanto a las ediciones impresas, sólo entre 1523 y 1788 se hallan por lo menos 25, a partir de fines del siglo 18 sólo han sido reproducidas esas obras en la *Patrología* de Migne y editadas una sola vez, a parte, en alemán. Por el contrario, en Oriente los monjes griegos continúan transcribiendo el texto original, mientras que en Moscú la traducción rusa fué editada 10 veces entre 1862 y 1913. En expectativa de la nueva edición de *Sources Chétiennes*, Dom Lucien Regnault espera que el artículo dedicado a Doroteo en el Dictionnaire de Spiritualité, fasc. 22-23, col. 1651-1664, obra común de J. M. Szymusiak, S. I. y J. Leroy, O. S. B., restablezca un poco el honor debido al monje oriental.

El presente artículo que reseñamos, recoge los principales testimonios de la Compañía en pro de Doroteo: Reglas del General Mercuriano en 1580 (lectura apropiada para los novicios S. I. con la natural discreción del Maestro de éstos en conceder el uso de aquélla, para que no se desvíen del espíritu de su Instituto); traducciones o reediciones de las famosas *Doctrinas* por Francisco Antonio (1535-1610), Frontón du Duc (1588-1624), Teófilo Raynaud (1587-1663), Francisco Bonton (1577-1628), Baltasar Cordier (1592-1650), etc. Alaban al Santo, entre otros, Alfonso Rodríguez, Alvarez de Paz, Negrone, Belarmino, Buseo, Stadiera, Saint-Jure. Incluso es probable el influjo de Doroteo sobre la costumbre del mismo Ignacio, de comparar, en el examen de su conciencia, semana con semana, mes con mes. En cuanto al examen de cada hora, practicado por el Fundador de la Compañía, es curiosa la afinidad con el pasaje de Doroteo, donde se inculca dicho ejercicio según el texto latino de Hilarión de Verona, 1523 (PG 88, 1739), posiblemente leído por Ignacio en la misma Venecia en 1536 o en Vicencia o por otra vía en Montecasino.

A. SEGOVIA

5. Historia eclesiástica del período postridentino

70 de Vries W., *Der selige Papst Innocenz XI. und die Christen des Nahen Osten*: OrChrPer 23 (1957) 33-57.

El artículo es una importante contribución a la historia de las relaciones de la Santa Sede con las Iglesias orientales. Se basa, además de en fuentes ya publicadas, en dos documentos inéditos: la relación sobre el estado de las Misiones, compuesta por el secretario de Propaganda, al principio del pontificado de Inocencio undécimo, a petición de éste (Cod. Borg. Lat. 311) y en la *Miscellanea relativa di Caldei*, del siglo 18, del Cod. Vat. Lat. 8063, que es una exposición del desarrollo de la Iglesia caldea. El autor publica las Actas Consistoriales de la confirmación del Patriarca caldeo José I y de los Patriarcas siro-católicos Andrés Dionisio Akidjan y Pedro Gregorio, corrigiendo además algunos datos erróneos de la *Hierarchia Catholica Medii et Recentioris Aevi*, de R. Ritzler y P. Sefrin, vol. 5, Padua 1952.

El Pontificado de Inocencio undécimo cae en un tiempo sumamente significativo para el proceso de la Unión en el Próximo Oriente. En su época se creó el Patriarcado católico caldeo de Diarkebir (1681). Al principio de su pontificado murió (1677) el primer Patriarca siro-católico Andrés Dionisio Akidjan. A este tiempo pertenecen también los primeros agitados años del gobierno de Pedro Gregorio, sucesor de Andrés Dionisio. La unión con Roma de los melkitas comienza a abrirse camino lentamente en los tiempos de los patriarcas rivales Cirilo 5 y Atanasio 3. Inocencio animó al metropolita Eutimio de Tiro, el iniciador de la unión; consagró sus cuidados a la misión de los franciscanos reformados en Egipto, y trató con el patriarca copto Juan 16, aunque sin éxito positivo. Interviniendo ante el rey de los persas, suavisó las duras condiciones de vida de los armenios en ese reino. También se preocupó de los armenios de Lemberg, aunque sin conseguir lo que pretendía, es decir, el conocimiento, por parte del rey polaco, del candidato de Roma para la sucesión del arzobispado armenio de Lemberg, Nicolás Torosowicz. Inocencio undécimo mantuvo relaciones con los monjes griegos del Monasterio de Santa Catalina, del Monte Sinaí.

Como conclusión, puede afirmarse que Inocencio undécimo continuó diligentemente la obra comenzada por sus antecesores en favor de la unión en el Próximo Oriente, y que es mérito suyo el haber puesto sólidos fundamentos para la formación de las comunidades de orientales unidos que se conseguirán bajo sus sucesores.

M. Sotomayor

71 Didier J. C., *Un prone inédit de l'époque révolutionnaire*: RevHistEccl 52 (1957) 91-96.

Publicación del texto de una exhortación del sacerdote Jean-Baptiste-Joseph Mathieu (1764-1829) de la diócesis de Langres, que leía todos los do-

mingos durante la misa a sus fieles, para ayudarles a mantenerse en el culto legítimo, contra las pretensiones de los *constitucionales*. El texto es interesante, no solamente como profesión de fe personal, sino también por los nobles sentimientos que contiene con respecto a los cismáticos y al poder temporal, las ideas y posiciones doctrinales que expresa, etc.

M. SOTOMAYOR

72 LE GUILLOU M.-J., *Jugements sur les Eglises d'Orient au 17.e siècle*: Istina 4 (1957) 301-320.

Un aspecto menos conocido de la obra del oratoriano Richard Simon es el de sus actividades como investigador de profundo sentido crítico en el campo de la teología oriental. La intención principal de sus estudios es la de hacer ver a los protestantes el acuerdo ideológico de los orientales con la Iglesia Romana, en los principales puntos de la religión. Causa admiración su aguda penetración y su método histórico, que le permite advertir los errores de tantos otros teólogos latinos, que demasiado tendenciosamente habían visto en los griegos y en los otros orientales errores inexistentes. Richard Simon había comprendido bien que muchos usos y costumbres había que conocerlos en su evolución histórica completa; y que para juzgar las ideas y ritos de los orientales de su tiempo era necesario prescindir de ciertas categorías *a priori* demasiado relativas y particulares, y acercarse a ellos con verdadero espíritu de caridad, sin extender con ligereza a todos ellos las desviaciones de algunos. Su gran principio: conocer la teología en su fuente, conocer el derecho y su evolución, le lleva a una comprensión tan clara de varios problemas entonces difíciles, que podría llamarse genial. Véase, por ejemplo, la refutación que hace de las falsas acusaciones que se hacían corrientemente a los griegos de no admitir la confirmación y la extrema-unción, de no adorar al Santísimo Sacramento, de descuidar la confesión; o la penetración con que defiende que, para conocer la verdadera práctica antigua de las iglesias separadas, es necesario estudiar las obras de los griegos no latinizados. Sus ataques contra los misioneros latinos, latinizantes por desconocimiento de la historia eclesiástica, sin dejar de estar bien fundados, como casi todas sus afirmaciones, en innumerables hechos concretos, son a veces demasiado duros; así como se le ha de reprochar también un cierto desprecio de la teología escolástica. Es, sin embargo, un grán mérito innegable de Richard Simon, como afirma el autor del artículo en su conclusión, el haber creado un género nuevo, el género *Historia crítica*, admirable por su objetividad y su serenidad. M.-J. Le Guillon ha contribuído también meritoriamente al conocimiento de esta importante obra, que en su intención es una parte del gran esfuerzo ecuménico, cuya historia se propone estudiar en sucesivos artículos.

M. SOTOMAYOR

73 Lekai L. J., *Cardinal Richelieu as Abbot of Citeaux*: CathHist Rev 42 (1956-57) 137-156.

En este artículo, nos presenta el autor una faceta menos estudiada de la vida del prepotente ministro de Luis 13. Suficientemente conocido por su actividad en el campo de la diplomacia y del gobierno de la nación y relaciones con otras potencias, lo es menos en el sector de la política eclesiástica y en sus relaciones con las Ordenes Religiosas. Estas, poderosas en aquel entonces, escapaban a la influencia del ministro-cardenal, y sus cuantiosas riquezas no dejaban de constituir una vehemente tentación. Enviado el Cardenal La Rochefoucauld como Visitador Apostólico de los Benedictinos, Cluniacenses, Cistercienses y Agustinos, sabe Richelieu aprovechar la resistencia de los monjes a los proyectos del Visitador, para ingerirse en su gobierno. En 1627, una oportuna renuncia del Abad General de Cluny pone en manos de Rechilieu una de las más extendidas y ricas órdenes monásticas de Europa. El Cardenal es nombrado Abad, cargo que le fué reconocido por la Santa Sede. La dramática lucha entre el Cister y el Visitador, hábilmente dirigida por el Cardenal, lo lleva en diciembre de 1635 a posesionarse del ansiado cargo de Abad General del Cister. Pero esta vez fracasa en su diplomacia con la Santa Sede, y en los siete años que aún vivió, no obtuvo la suspirada aprobación de Roma, que le era necesaria por no ser él miembro de la Orden. Desde que es nombrado Abad, urge con toda la energía de su carácter los decretos de Reforma de La Rochefoucauld. Esta dureza de su gobierno y el hecho de no ser reconocido por Roma hace que encuentre la oposición entre los monjes no reformados, y que después de su muerte, las aspiraciones de los Observantes o reformados se vayan extinguiendo lentamente.

En resumen, juzgamos interesante el artículo de Lekai, que pone en conocimiento del lector este aspecto del gobierno del Cardenal Richelieu, que si es poco conocido en su matiz anecdótico, no hace sino confirmar el juicio que sobre su carácter y administración teníamos formado.

M. Prados

74 Mahieu L., *La philosophie à l'Université de Douai au 18e siècle*: MelScRel 14 (1957) 71-82.

Traza una historia filosófica de la Universidad de Douai en el siglo 18, basándose, sobre todo, en las tesis defendidas en la Universidad por los estudiantes en actos públicos. Es interesante este período y aspecto, por poder apreciarse en él la evolución de la doctrina tradicional o casi su ruptura y yuxtaposición con las nuevas teorías.

E. Moore

75 Mols R., *Le 17e siècle de l'Eglise de France sous une nouvelle optique*: NouvRevTheol 79 (1957) 849-853.

El autor dedica estas cinco páginas a resumir las ideas, desarrolladas

en el libro del P. BROUTIN S. I., *La réforme pastorale en France au 17e siècle. Recherches sur la tradition pastorale après le Concile de Trente*, Paris 1956. Oportunamente advierte que el libro del P. Broutin es una valiosa contribución al conocimiento de la Historia de la Iglesia, en sus aspectos de vida interior, vida religiosa, cura pastoral, etc. El libro comentado estudia la «introducción y la expansión de la reforma tridentina bajo el aspecto estrictamente pastoral en las Iglesias de Francia». Se ocupa en su primera parte de los hombres que más influyeron en esa reforma pastoral (18 obispos, de los más diversos caracteres, espíritus y métodos); en la segunda, de las instituciones (concilios de Aix, Bourges, Bordeaux; reforma y formación del clero, seminarios); en la tercera, de los libros. En la conclusión, el P. Broutin se plantea el problema de la eficacia real de tal movimiento de reforma, examinando las causas de su fracaso parcial, que atribuye principalmente a la carencia de aplicación de la reforma en cuanto tocaba a los príncipes cristianos, al antagonismo entre ambos cleros, y a la hipótesis jansenista en su doble ramificación del galicanismo y el rigorismo. El autor del artículo hace notar el mérito que supone el mero planteamiento de este importante problema, que él, por su parte, extiende a otros campos de la actividad contra-reformista de la época, y en los que parece haberse seguido un fracaso semejante

M. SOTOMAYOR

76 MÜLLER G., *Hat Papst Clemens 14. die Kastration von Sängerknaben verboten*: ZschrKirchGesch 68 (1957) 129-138.

Traza una pequeña historia de este asunto, y concluye que no hay documentos que prueben de una manera fehaciente la existencia de esta prohibición de Clemente 14. Es más bien una leyenda que se da por hecho histórico. Lo que sí parece constar históricamente es que este Papa permitió a las mujeres cantar en el teatro.

E. MOORE

77 VILARRUBIAS F. A., *Los Franciscanos en España y en la corte de los Reyes Católicos*: EstFranc 58 (1957) 227-245.

El tema central del artículo es «la importancia y hegemonía de la Orden Franciscana en la corte de los Reyes Católicos». Para desarrollarlo, y como introducción necesaria, retrocede el autor hasta los tiempos de la venida del Poverello a España, más en concreto, al Reino de Aragón, y nos describe la rápida extensión de la Orden, la penetración que ejerció el ideal franciscano en la sociedad medieval española y en la corona de Aragón, aunque manteniendo aún la Orden del Cister la hegemonía que ejercía sobre la Casa Real; y, sin dejar de mencionar las desviaciones heréticas, basadas en una interpretación extrema de la caridad y pobreza franciscana, pone de relieve el influjo de la Orden en las Universidades y en el pensamiento científico de los siglos 13 y 15, culminando con la figura del mallorquín Raimundo Lulio.

La importancia de la Orden de San Francisco en tiempo de los Reyes Católicos, en las diversas fundaciones que hubo durante su reinado, en el favor que le profesaron los monarcas, en las embajadas reales, en las que formaban parte frailes de San Francisco. Dedica un párrafo al influjo que ejerció la Orden en Colón y el descubrimiento de América, a través del Monasterio de la Rábida y de los Padres Fray Juan Pérez y Fray Antonio de Marchena, se extiende a continuación en la figura del Cardenal Cisneros, y termina con el testamento de Isabel la Católica, en el que la reina manda que su cuerpo, vestido «con el hábito del bienaventurado pobre de Jesu Christo, Sant Francisco», reciba sepultura en el monasterio franciscano de Granada.

M. PRADOS

6. Trento

78 EMMI B. O. P., *Una votazione pro e contro i testi originali della S.Scrittura al Concilio di Trento?*: Angel 34 (1957) 379-392.

Para entender el resultado de la votación en la sesión del 3 de abril de 1546 sobre la Vulgata y los textos originales, es preciso examinar bien las diversas preguntas que se proponen a los Padres. Las preguntas fueron distintas. De todo el conjunto se saca lo que opinaban los Padres, sobre los textos originales. La gran mayoría se pronuncia a favor de ellos, aunque para el uso público y práctico prefiere la Vulgata Latina.

J. LEAL

II. OTRAS OBRAS

1. Teologia dogmática

79 F. X. DE ABARZUZA O. F. M. CAP., *Manuale Theologiae dogmaticae*, vol. 2-3. Ed. 2, Madrid, Studium, 1956, XXIV-471, XXIV-651 pag.

La segunda edición del *Manual de Teología* del P. Javier Abarzuza, en cuatro volúmenes, contiene numerosas añadiduras respecto a la edición anterior, siendo la principal el pequeño tratado de *Teología fundamental* que, a cargo del P. Serapio de Itagui, O. F. M. Cap., constituye el primer volumen, así como las amplificaciones en el tratado de *Mariología*.

La obra se desarrolla con gran claridad y sentido pedagógico, dentro siempre de una rigurosa estructuración escolástica, que el P. Abárzura maneja

brillantemente. La aclaración de nociones y estudio de sentencias son muy acertados. El autor ha penetrado el pensamiento de las escuelas teológicas, y condensa atinadamente los distintos problemas. Debido al carácter compendioso de la obra, el análisis de textos de la Sagrada Escritura, desde el punto de vista de una crítica escrituraria, no es muy abundante. La presentación tipográfica es correcta.

J. M. J.

80 BRINKTRINE J., *Die Lehre von der Gnade*, Paderborn, Ferdinand Schöningh, 1957, 265 pag.

El *Tratado de la Gracia* sigue inmediatamente en Brinktrine al tratado de la creación, como *nueva creación* sin duda. Como hay razones para colocar este tratado en distintos sitios de la dogmática, la elección del orden concreto es cuestión de preferencias. Sin embargo, quizá el sitio más indicado fuera después del tratado dogmático *De Ecclesia*.

En este volumen se introduce una feliz innovacion: la de hacer preceder el tratado dogmático de una breve introducción histórica. Demasiado breve, quizá, dada la falta de historias del dogma, que cada vez se echan más de menos en la enseñanza de la teología dogmática. Se echa también de menos en esta historia toda alusión a la teología de la *Imago Dei*, tan fundamental para la antropología sobrenatural, sobre todo, en la época patrística, de modo que nuestro tratado de gracia se encuentra entre los Santos Padres, sobre todo griegos, bajo este epígrafe más bien que bajo el mismo de gracia.

La división del tratado es la conocida: gracia actual — gracia habitual. En la gracia actual nos parece imprecisa la definición de gracia eficaz. Nada se dice de la eficacia *in actu primo*, que es fundamental contra el semipelagianismo. La exposición del Molinismo, en este punto, es equívoca: «Según los Molinistas, la gracia suficiente se convierte en eficaz por la aceptación de la voluntad» (pag. 35). Esta afirmación, sin más, es semipelagiana. Nos parece muy bien, que se editen simultáneamente dos dogmáticas católicas de diferente orientación (molinista la de Pohle, bañeziana la de Brinktrine), pero preferiríamos más exactitud en la exposición de las doctrinas contrarias. Al mismo tiempo, la tesis destinada a probar la existencia de la gracia eficaz (*in actu primo?*) se califica como *de fide*, pero sólo se alega: Trid. ses. 6, can. 4, que ciertamente no justifica esa calificación. En cambio, nada se dice del *Indículo* y del Arausicano, que, al oponerse directamente a los semipelagianos, pueden justificar en algún modo esa censura. En la defensa del sistema bañeziano sobre la concordia entre la libertad y la gracia, dice que se apoya en San Agustín y, sobre todo, en Santo Tomás, sin aludir a las dificultades que la interpretación de Santo Tomás, tiene también contra este sistema. En la inhabitación del Espíritu Santo, se inclina, siguiendo a Petavio y a algunos modernos, a considerarla como propia más que como meramente apropiada.

En general, este volumen, como los anteriores, tiene las extraordinarias

dotes de una claridad, a la que no nos tienen acostumbrados los dogmáticos alemanes, precisión, exactitud en la erudición y en la exegesis, que ocupa un puesto más destacado que otras dogmáticas similares. Un texto ideal, sin duda para estudiantes de Teología.

R. FRANCO

81 POHLE-GUMMERSBACH, *Lehrbuch der Dogmatik*, 2 Band. Ed. 10. Paderborn, Ferdinand Schöningh, 1956, VIII-854 pag.

Después de un intervalo de cinco años, aparece el segundo volumen de la *Dogmática* de Pohle, puesta al día por J. Gummersbach. Este volumen está dedicado a la redención y a la gracia. El tratado de la Redención se divide a su vez en Cristología, Soteriología y Mariología. Sin modificar fundamentalmente la estructura del libro de Pohle, cuya décima edición es ya un exponente de su valor, ha añadido el editor, en esta primera parte, nuevos artículos sobre la existencia de Cristo, su predestinación, sus oficios en general (Sacerdote, Maestro, Rey). Esto último ofrece un buen punto de apoyo para una ulterior elaboración de la cristología desde el punto de vista de los nombres de Cristo, algo en la dirección de O. Cullmann o de V. Taylor. Esta elaboración permitiría un enriquecimiento de la cristología tradicional con elementos bíblicos, que por no haber sido objeto de decisiones solemnes del Magisterio, son demasiado olvidados en los manuales escolares de teología. En Soteriología la mayor parte del tratado se dedica a la satisfacción vicaria.

En Mariologia se añaden nuevos artículos sobre la predestinación de María, confirmación en gracia, culto de su Corazón y Realeza. Además, responde largamente a la nueva teoría de la virginidad en el parto, defendida por A. MITTERER y aceptada por L. OTT, *Grundriss der Dogmatik*. Ed. 2. (Freiburg 1954) pag. 238. La larga respuesta de Gummersbach parece dejar fuera de duda la necesidad de admitir el parto milagroso, o la virginidad en el parto, como algo distinto de la virginidad en la concepción.

El *Tratado de Gracia* sigue la división tradicional: Gracia actual — Gracia habitual. En la gracia actual empieza por determinar su esencia, para después pasar a sus propiedades. En la división de la gracia actual, se echa de menos la división entre gracia elevante y sanante, que no se puede hacer coincidir sin más con la división entre gracia natural y sobrenatural, aunque el autor parece hacerlo así. Por consiguiente se deja sin elaborar el impreciso concepto de gracia sanante, tan fundamental en San Agustín y en los primeros concilios sobre la gracia, y tan poco determinado generalmente en los manuales de teología.

En general, este segundo volumen está a la altura del primero, si no es que lo supera, en la exactitud de la erudición, en la actualidad de los problemas, en la claridad con que expone las soluciones tradicionales, en la solidez y seguridad de la doctrina, en la selección de la bibliografía y aun en la misma tipografía, que facilita extraordinariamente su uso.

Algunos detalles pequeños quizá se pudieran tener en cuenta para edi-

ciones posteriores. En la pag. 615 se cita, como texto fundamental de la predestinación a la gloria, Rom. 8, 28, que probablemente se refiere sólo a la vocación a la fe. En la pag. 683 se cita Act. 8, 37, sin hacer notar que se trata de una interpolación occidental, que falta en los mejores códices. En la pag. 696, a la bibliografía citada se pueden añadir los artículos de L. Cerfaux y A. Descamps sobre la Justicia y la Justificación en el DB, Suppl. En la pag. 691 se cita Lc. 7, 47 (quoniam dilexit multum), sin aludir al problema que plantea este texto. En la pag. 681, la relación entre fe y justificación está, a nuestro parecer, insuficientemente tratada. Por otra parte, es de alabar el interés que se dedica, en materia de gracia, a los problemas que plantea la interpretación de San Agustín.

En conjunto, sigue siendo una de las mejores dogmáticas católicas de la actualidad, sobre todo, para conocer la doctrina tradicional.

R. Franco

82 XXV *Congreso Eucarístico Internacional. La Eucaristía y la Paz.* Barcelona, 27 Mayo-1 Junio 1952. *Sesiones de Estudio*: Tomos 1 y 2; *Crónica gráfica*: Tomo 3, Barcelona 1952-1953, 840. 956. 297 pag.

Esta obra monumental comprende, ante todo, los discursos pronunciados en las Sesiones generales (Cardenales: Spellman, Frings, Gerlier; Padres Garrigou-Lagrange y Bea). Las Secciones Internacionales de Estudio abarcan los temas siguientes: Teología dogmática, Sagrada Escritura, Liturgia, Moral-Derecho-Sociología-Pastoral, Pedagogía, Historia-Arqueología y Teología Oriental. Entre los disertantes extranjeros más renombrados se hallan: C. Feckes, M. Schmaus, Th. Camelot, M. Sagnard, J. Dupont, J. P. Müller, E. Longpré, C. Balic, A. Robert, S. Lyonnet, H. Angles, B. Capelle, O. Perler, L. Brou, T. Maertens, L. de Bruyne, J. Vincke, G. G. Meersemann, A. Wenger, B. Schultze, G. Hofmann etc. De España encontramos los principales representantes del clero secular y regular, especializados en las materias señaladas.

Ante la imposibilidad de recorrer y analizar la ingente materia tratada en las Sesiones, apuntaremos tan sólo algunos trabajos dogmáticos y litúrgicos más importantes.

La Eucaristía y la paz individual en la Teología de Santo Tomás de Aquino constituye el argumento expuesto con su habitual solidez y lógica por S. Ramírez, O. P.,: véase en especial el cap. 2 sobre la caridad, como virtud de la paz (pag. 174-179 del tom. 1). El trabajo de E. J. Vandenbussche, S. I., es sugestivo: La transubstanciación, como verdad pacificadora (alcance dogmático y modo de proponer a los fieles este dogma, provocando en ellos, no una actitud reflexiva y sistemática, sino una posición prerreflexiva y aprehensiva en una primera intencionalidad del espíritu: tomo 1, pag. 217-221). Una de las disertaciones más extensas, aun después de la necesaria amputación sufrida es la de G. Armas, ORSA, acerca de la Eucaristía, como signo y causa de la unidad y de la paz católica según San Agus-

tín (tom. 1, pag. 258-274): el desarrollo está bien concebido, y denota profundo conocimiento del Santo. Especialmente interesante, sobre todo por la utilización de autores menos asequibles, es el estudio de C. Balic, OFM, referente a la Eucaristía, como Sacramento de la unidad eclesiástica en Escoto y en los posteriores teólogos franciscanos (tom. 1, pag. 293-302). El epígrafe *Liturgia* comprende también variados trabajos. Lástima que la obligada brevedad apenas deje profundizar en argumentos tan actuales y dignos de atención. Retendremos a modo de ejemplo: *La música al servicio de la Eucaristía* por H. Angles (1,572-579). *La Alegría Pascual. Consideraciones sobre el beso de paz en la noche de Pascua* por O. Heiming, OSB (1,631-635). Bajo un punto de vista más amplio: *El rito de paz en la acción Eucarística,* por A. Forcadell, OC (1,636-645). La jugosa síntesis de B. Capell, OSB acerca de las exigencias de la paz cristiana según la liturgia, merece también especial mención (1,660-666), así como la acertada exegesis de la sección 18 (oraciones de paz) del Sacramentario Veronense que ofrece J. M. Pinell OSB (1,692-698). Además la erudita elucubración de L. Brou OSB sobre la oración *ad pacem* de las antiguas liturgias latinas, ante todo galicanas (1,699-704). Del trabajo de P. Borella (1,708-713) señalaremos el punto concreto del beso de paz y la reconciliación fraterna en las Completas, según la liturgia ambrosiana y la mozarábica (1,711-713). A Olivar OSB nos explica ciertos puntos crítico-textuales, históricos y doctrinales de la poscomunión «Spiritum nobis. .» (1,732-739).

En los apéndices del tomo 2 se incertan los discursos de las Sesiones académicas y del Certamen poético internacional: allí resonaron las autorizadas voces de Su Emcia. Cayetano Cicognani, Nuncio de Su Santidad en España; del Ministro de Asuntos Exteriores, D. Alberto Martín Artajo y del Presidente de las Cortes y Consejo del Reino, D. Esteban Bilbao. También los dos grandes poetas, Pemán y Claudel, contribuyeron con su palabra a la brillantez de los actos eucarísticos.

Un volumen de 297 páginas con su maravillosa *Crónica gráfica* cierra la imponente publicación que perpetúa una de las más emocionantes manifestaciones internacionales de fe católica en los tiempos modernos.

A. Segovia

2. Patrística

83 Carluccio G. O. S. B., *The seven steps to spiritual perfection according to St. Gregory the Great,* Ottawa, The University of Ottawa Press, 1949, 240 pag.

Los escritos de San Gregorio Magno sobre los dones del Espíritu Santo ofrecen un marcado interés en el campo teológico. San Gregorio es el lazo de unión entre el período patrístico y escolástico, y su doctrina sobre los

dones presenta una rica fuente de información, que más tarde habrá de aprovechar Santo Tomás.

Tal vez, no se ha investigado y profundizado lo suficiente en la teología escolástica sobre esta materia. Los dones, juntamente con los sacramentos, —en líneas evidentemente muy diversas,— constituyen los principales medios de santificación: éstos, en cuanto que son la causa eficiente instrumental de la gracia santificante, y aquéllos, en cuanto que retienen, conservan y acrecientan dicha gracia, llevando al alma a las más altas cimas de la perfección.

La tesis doctoral del P. Carluccio nos presenta con suma nitidez, sobriedad y orden la doctrina de San Gregorio sobre los dones, como etapas ascendentes, por las que ha de pasar el alma para llegar a la perfección.

No podemos esperar ni exigir del trabajo del autor un compendio especulativo y profundo sobre esta materia. La doctrina de San Gregorio ni lo es, ni lo pretende ser. Tiene más bien un fin eminentemente práctico ascético-místico.

El P. Carluccio llena perfectamente el fin que pretende en su tesis doctoral: recoger los textos de San Gregorio, compararlos, analizarlos, ordenarlos y sacar conclusiones bien definidas y exactas. La tesis comprende cuatro partes: 1. Los dones del Espíritu Santo en general; 2. los dones del Espíritu Santo en la vida moral; trata específicamente de los cinco primeros dones: temor de Dios, piedad, ciencia, fortaleza y consejo, que son los que purifican y perfeccionan al alma en su vida moral. 3. los dones del Espíritu Santo en la contemplación; trata de los dones de entendimiento y sabiduría, que son los que perfeccionan al alma en la contemplación; 4 algunas conclusiones.

La claridad, el orden y la sencillez del estilo, juntamente con una excelente presentación, hacen la lectura fácil y agradable.

L. F. M.

84 ST. CYPRIAN, *The Lapsed. The Unity of the Catholic Church*, transl. by M. BÉVENOT S. I.: Ancient Christian Writers, 25, Westminster, Maryland, The Newman Press, 1957, 133 pag.

85 ORIGEN *The Song of Songs. Commentary a. Homilies*, transl. by R. P. LAWSON: Ancient Christian Writers, 26, West., Maryland..., 1957, 385 pag.

Sabida es la importancia de San Cipriano en el antiguo Cristianismo occidental. De las dos obras aquí presentadas en inglés, la segunda, sobre todo, es de palpitante actualidad para el movimiento ecumenista. Con gran acierto se ha confiado la traducción y aclaración de ambos textos a M. Bévenot, eminente conocedor de los mss. cipriánicos, en especial de los referentes al tratado *De Ecclesiae catholicae Unitate*. El cap. 4 de esta obra ofrece dos versiones rivales, hecho que ha producido vivas discusiones. Bé-

venot aduce buenos argumentos, para probar que el texto donde ocurre la palabra *primatus* es el original, y que el texto generalmente recibido es una corrección realizada por el mismo Cipriano, lo cual no significa que éste cambiase de parecer sobre el Primado: siempre lo entendió teóricamente como la unidad pretendida por Cristo, al fundar su Iglesia sobre Pedro, si bien prácticamente y en diversas formas el Santo reconoció la especial posición del Obispo de Roma en la Iglesia.

El texto latino traducido por Bévenot es substancialmente el de G Hartel (CSEL, 3.1, pag. 207-264, Viena, 1868), las divergencias con éste se inspiran para el *De Lapsis* en la edición de J. Martín (Flor. Patr. 21 [no 23!], Bonn, 1930) y en lo tocante al *De Ecclesiae catholicae Unitate*, se han tenido presentes el aparato crítico de Hartel y el estudio personal de los manuscritos por parte de Bévenot. La versión, tarea siempre difícil, sobre todo en el caso de Cipriano, como reconoce el traductor, guarda un justo medio entre el literalismo y la demasiada libertad. A veces se podría precisar más, vg., *The Lapsed,* 1: *incredulus* más bien se traduciría por *desconfiado* que por *pesimista;* ibid., 25: *impatiens* mejor: *no pudiendo aguantar* que: *resentido* o enfadado.

Las abundantes Notas están bien documentadas sobre las cuestiones dudosas o discutidas. Solo dos ligeras observaciones. A la nota 4 del *The Lapsed,* donde se interpreta *confessor*= el que ha confesado su fe, cuando se le requirió para sacrificar a los ídolos, hubiera venido bien la observación de St. W. J. Teeuwen: «Erst bei Cyprian finden wir direkt diese Bedeutung» [confesar la fe ante los jueces] (*Sprachlicher Bedeutungswandel bei Tertullian,* Paderborn, 1926, pag. 94, not. 1). En la nota 87 del mismo tratado, apunta Bévenot que Cipriano usa la frase *ara Dei,* sólo refiriéndose al Altar pagano, excepto cuandò reproduce el texto Apoc. 6, 9. Podría contraponerse Tert., *De oratione,* XIX, 3 (CChr., Ser. lat. 1, ed. Diercks, Turnhout, 1954, p. 268): «si et ad aram dei steteris», en el sentido de asistir a la celebración del sacrificio eucarístico.

Pasando ya a reseñar el siguiente volumen de ACW, ante todo merece nuestra gratitud el hecho de haberse escogido entre las obras exegéticas de Orígenes el Comentario al Cantar de los Cantares, que Lawson denomina «la primera gran obra del misticismo cristiano», y cuyo valor exegético e ideológico reconocía ya S. Jerónimo con la famosa frase: Origenes, cum in coeteris libris omnes vicerit, in Cantico Canticorum ipse se vicit (Ep. 84, 7, CSEL, 55, ed. Hilberg, Viena, 1912, p. 129). De los diez libros que abarcaba el extenso Comentario, sin contar otros dos Tomos, los tres primeros se han conservado, prescindiendo de algunos fragmentos griegos, en una traducción latina, sumamente libre, de Rufino. Las dos Homilías sobre el mismo Libro Sagrado se nos han transmitido en una versión de S. Jerónimo, mucho más fiel que la de aquél. De todos estos escritos R. P. Lawson nos ofrece la primera traducción inglesa y, en gran parte, la primera versión en lengua moderna. Sirve de base el texto crítico de las citadas versiones latinas, publicado por W. Baehrens, *Origenes Werke,* 8 (GCS, 33, Leipzig, 1925, pag. 27-60, Homilías; 61-241, Comentario).

La versión al ingles, generalmente no tiene tanta dificultad por par-

te del estilo en Rufino y Jerónimo, como en el caso de Cipriano. De todos modos, el traductor ha sabido vencer los obstáculos, en cuanto al contenido y a la forma, y presenta su original inmediato con lenguaje fluido y de manera asequible para el lector culto. Tanto la Introducción como las notas explicativas son excelentes. La bibliografía, bien escogida entre tanta publicación hoy día en boga acerca del gran alejandrino; desde luego, en cuanto a los temas directamente relacionados con las dos obras traducidas, nos parece aquélla, completa. Dada la fecha del *Imprimatur* (2 Nov. 1956) no puede notarse a Lawson de haber omitido las interesantes observaciones de TH. CAMELOT: RevScPhilTheol 40 (1956) 443-471, a propósito de la obra de H. CROUZEL, *Théologie de l'image de Dieu chez Origène*, Paris, 1955, utilizada por el traductor americano.

A. SEGOVIA

86 HUGHES E. J., *The Participation of the Faithful in the Regal and Prophetic Mission of Christ according to Saint Augustine*, Mundelein, Illinois, 1956, 97 pag.

Se trata de una tesis para el doctorado en la Pontificia Facultad Teológica del Seminario de Santa María *ad Lacum*. El plan de la tesis es el siguiente: 1) Cristo como Rey, como Maestro. 2) El cuerpo místico de Cristo. 3) La misión real de los cristianos. 4) La misión profética de los cristianos. 5) La unción, el carácter y el martirio en los cristianos.

Toda esta doctrina teológica, y que mira al cristiano por dentro, está expuesta según los principios de San Agustín. Dentro de los estudios frecuentes sobre el Cuerpo Místico de Cristo, muchos autores se han fijado en las relaciones particulares de cada miembro con el cuerpo de Cristo La tradición ha mirado al sacerdocio de los cristianos como un *sacerdocio real* y prácticamente como *un sacerdocio real y profético*. Unos subrayan más el sentido real, otros el profético. El autor cree que los dos tienen el mismo valor. Cada cristiano es como una prolongación de Cristo, ontológica y funcionalmente a él muy unido.

J. LEAL

87 SCHUMACHER W. A., *Spiritus and Spiritualis. A Study in the Sermons of Saint Augustine*, Mundelein, Illinois; Pont. Facultas Theologica Seminarii S. Mariae ad Lacum. (Dissertationes ad Lauream, 28), 1957, 236 pag.

Para entender la doctrina teológica de los Padres, las monografías sobre el contenido ideológico de vocablos y fórmulas, usadas por aquéllos, constituyen un precioso auxiliar. Concretamente, en lo tocante a San Agustín, son conocidos los trabajos de Pepin y Couturier, por no citar más nombres de los que colaboraron en las comunicaciones del Congreso Internacional Agustiniano (septiembre 1954).

Después de una introducción sobre la metodología aplicada a estudios agustinianos y acerca del marco histórico de la vida y escritos del Santo (en especial se trata aquí del influjo neoplatónico), Schumacher divide la disertación en dos partes. El nombre *spiritus* y el adjetivo spiritualis, considerados precisamente en los sermones agustinianos, por ser en cierto modo la obra más representativa del gran Doctor. El *substantivo* se aplica primeramente a los seres *que no son cuerpo*, ya conozcamos su existencia por la razón natural, ya por la divina revelación: «Quod enim non est corpus, et tamen est, videtur restare ut spiritus sit» (*Enarr. in Ps.* 50, 17). Tales seres pueden estar en conexión, esencial o accidental, con otros corpóreos. En segundo lugar, Agustín emplea la palabra en sentido *psicológico*, para designar diferentes aspectos de la vida interior del hombre, que giran alrededor del elemento estrictamente incorpóreo e inmaterial de la naturaleza humana. En tercer lugar se usa *spiritus* a propósito de la economía de la *salvación:* aquí se elabora una doctrina, si no organizada, al menos casi completa, no a base de filosofía, sino de textos bíblicos: el hombre, su rebelión contra Dios y su retorno a ese Dios que le redimió. En este dominio designa *spiritus*, o bien un *don* especial divino, concedido al hombre, distinto del alma, o bien el *alma*, pero del hombre *justo*. A veces, ocurre la palabra como índice de un principio malo o del alma humana, en cuanto ésta es obstáculo al progreso en la virtud. Respecto del conflicto nacido de la concupiscencia en el hombre (cf. Rom. 7, Gal. 5), se inculca la debilidad del hombre y la necesidad del auxilio divino: si ahora se desarrolla el combate entre el espíritu y la carne, llegará un día en que, una vez resucitado, 'finitis carnibus (cf. Ps. 26, 2), 'spiritus ero' (*Enarr. 2 in Ps.* 26, 4).

En la parte segunda de la disertación, se estudia el adjetivo *spiritualis* en los sentidos correspondientes a los ya examinados en la parte anterior. Es de notar el relieve del adjetivo en la doctrina de la economía salvadora. La renascencia del hombre es llamada *spiritualis*, así como otros elementos característicos del cristiano, vg. fe, caridad, eucaristía, alegría del fiel que lleva una vida verdaderamente cristiana; también, la Iglesia, por quien se nos transmiten los divinos dones. Después, se consideran tres sentidos especiales del adjetivo: *el hombre espiritual*, totalmente sometido a la acción del Espíritu Santo; *el cuerpo espiritual*, es decir, el cuerpo resucitado que, sin convertirse en espíritu, se halla bajo el mando de éste; y *la exegesis espiritual* de la Escritura, así denominada por ser el Espíritu Santo el autor principal de la Biblia y guía del exegeta, y también, porque tal modo de interpretación se orienta al bien de las almas.

Como conclusiones útiles al teólogo, señala, entre otras, Schumacher al fin de su monografía: el hecho de que Agustín, tanto en los sermones, como en otras de sus obras, supone, sin detenerse a probarlo, que la naturaleza de Dios, de los ángeles y de los demonios es espiritual; además, el énfasis con que el Santo trata de la naturaleza espiritual del alma humana; la importancia del empleo de *spiritus*, a propósito de Is. 11, por lo que se refiere al desarrollo histórico de la doctrina sobre los dones del Espíritu Santo; la luz que arrojan los sermones acerca de la exegesis; pobres de

espíritu = humildes; nuevos argumentos en pro del cambio de exegesis agustiniana sobre Rom. 7, 8; la enseñanza referente a la Eucaristía, como *alimento espiritual* y, finalmente, el aspecto ascético del contacto *espiritual* con Dios, por un conocimiento a base de fe y de corazón puro que lleva a una inteligencia del ser divino, superior a la ciencia e inferior a la intuición del bienaventurado.

En suma, una obra de fino análisis, con gran erudición y juicios equilibrados. Sobre cuestiones no directamente objeto del estudio, pero relacionadas con él, Schumacher señala generalmente la opinión de los mejores especialistas en la materia. El libro está avalorado por un excelente Indice que cataloga 1.355 ejemplos de los dos términos estudiados en los sermones de San Agustín. En conjunto creemos que el trabajo es de gran mérito y utilidad para ulteriores investigaciones sobre la pneumatología del Santo Doctor.

A. SEGOVIA

3. Ascética y Mística

88 AMPE A., S. I., *Theologia Mystica secundum doctrinam Beati Joannis Rusbrochii... in compendium redacta.* Antwerpen, Ruusbroec-Genootschap, 1957, 16 pag.

En síntesis orgánica, se nos ofrecen aquí las enseñanzas de Juan Rusbroquio (1293-1381) sobre la ascensión del alma hacia Dios. Para mejor entenderlas, se examina, ante todo, la doctrina trinitaria del Doctor Admirabilis, base para él de la vida espiritual. Después se trata de la antropología de Rusbroquio: en la estructura natural y sobrenatural del alma humana, creada a imagen y semejanza de Dios, funda el místico Doctor la posibilidad de la ascensión espiritual. Finalmente, se expone esta misma ascensión hacia Dios por la vida *actuosa* (que unifica el mundo corporal bajo la unidad del corazón, poniendo a Dios como norma de los actos), *interna* (que ya considera a Dios como objeto de la humana actividad) y *divina* (donde el alma bajo la gracia tiene formalmente conciencia de su unión esencial con Dios, especie de información intencional, que no suprime la entidad creada del alma); tal doctrina es teología mística en sentido estricto: *subjetivamente* psicológica, a la vez especulativa y práctica o experimental; *objetivamente* es transcendental (inculca la transcendencia de su objeto) y ante todo cristológico-trinitaria.

Las páginas, que acabamos de analizar brevemente, son un extracto de la obra extensa de Ampe, con un total de 1.372 páginas, publicada en la Colección holandesa: *Kernproblemen uit de Leer van Ruusbroec,* Dl. XI-XIII, Antwerpen, 1950-1957. El extracto es sumamente denso; ésto, unido a la obscuridad del lenguaje místico del sutil y original Rusbroquio, influenciado

además por Eckhart, dificulta mucho la inteligencia de las ideas y su engranaje. El disertante tiene cuidado de subrayar que ciertas expresiones, a primera vista de sabor panteístico suponen desde luego la transcendencia divina, aun en los grados más excelsos de la unión entre Dios y el alma.

A. SEGOVIA

89 RUANO DE LAIGLESIA A. (P. NAZARIO DE STA. TERESA O. C. D.), *La Mística de Occidente*, Ciudad Trujillo, República Dominicana. Universidad de Santo Domingo, Primada de América. Edit. Montalvo, 1956, 239 pag.

He aquí un libro cuya vista atrae e invita a la lectura. La presentación externa es seductora: papel magnífico, impresión elegante, nítida y clara; título prometedor. Y si este título está avalorado por el autor de *La Psicología de Santa Teresa* y de la *Filosofía de la Mística*, obras ambas del Dr. Ruano de Laiglesia, parece que no falta nada para formarse desde el primer momento una idea que lleva con fuerza a explorar los tesoros que se espera ha de contener *La Mística de Occidente*.

Se abre el libro con una *Entrada*, en que reciben al lector los *Simbolismos de la Mística Española:* el dibujo genial en que San Juan de la Cruz nos trazó el monte de la perfección, *Monte de Dios, Monte rico, Monte abundoso, Monte en el cual le agrada a Dios habitar*, y otros dos esquemas que pretenden sintetizar la espiritualidad de Israel, comparada con las culturas de la antigüedad y la espiritualidad particular del Carmelo, a cuya cabeza van los dos colosos Santa Teresa y San Juan de la Cruz. Como garantía de que podrá cumplirse todo lo que parece prometerse, nos da el autor una bibliografía, que se muestra abundante en la Introducción (pag. XIX-XXV), y aparece mucho más rica y copiosa, a lo largo de las páginas de todo el libro. El P. Ruano de la Laiglesia ha seguido con entusiasmo infatigable las publicaciones, que sobre la Mística han aparecido en libros y revistas especializadas.

No crea, sin embargo, el lector que va a enconirar en *La Mística de Occidente* un estudio orgánico y sistematizado sobre tema de tan alto interés. Esperará, tal vez, que se le describan las características peculiares de esa Mística, que se le haga, al menos, una síntesis de su proceso histórico, que se le presenten las figuras más sobresalientes, tanto en la posesión de dones místicos, como en el estudio de tan soberanas prerogativas... No es esto lo que ha pretendido el autor de *La Mística de Occidente*. El libro es una colección de trabajos monográficos, bastante diferentes entre sí, pero relacionados más o menos inmediatamente, con los problemas de la Mística. Esta relación con la Mística es lo que da cierta unidad al libro. El P. Ruano de Laiglesia ve siempre iluminado su horizonte con los destellos que despide aquel foco insuperable de la Mistica de Occidente, de España y del Carmelo que fué San Juan de la Cruz. Lo ve en *La Crisis tomista del siglo 19;* lo ve en la brillante *Excursión* que hace por el *Siglo de Descartes;* lo siente

constantemente en los *Diálogos Contemporáneos*, que nos ponen en contacto con aquellos maestros modernos de la filosofía, que penetran en el campo de la Mística como Marechal, Amor Ruibal, Baruzi, Louis Lavelle, Blondel... Como apéndice de todos estos trabajos, cierran el libro unos estudios muy sabrosos en que quiere el Dr. Ruano de Laiglesia hacernos gustar *Lo menos sabido de San Juan de la Cruz*.

En la Introducción (pag. 10), definiendo la inquietud y curiosidad, siempre creciente, de nuestro tiempo, habla del *periodismo cultural de la mística*. ¿No pudiéramos decir que en esas palabras define el mismo autor, con frase feliz, la contextura de este libro? *La Mística de Occidente* está, efectivamente escrita con estilo vivo, brillante y moderno, sin aberraciones, que arrastra al lector, interesado por los problemas que aquí se tratan. No es, según hemos indicado antes, un estudio metódico y sistematizado de La Mística de Occidente; pero contiene muchas ideas que a ella se refieren, discute opiniones, y relata hechos que hacen fijar la atención en el contenido misterioso de esa ciencia, que sólo alcanzan en su plena y pura verdad las inteligencias privilegiadas a quien la luz divina descubre sus íntimas realidades.

F. ALONSO BÁRCENA

4. Moral

90 LUMBRERAS P. O. P., *De vitiis et peccatis* (1-2 qq. 71-89). *Praelectiones scholasticae in Secundam Partem D. Thomae*, 4. Ed. altera. Madrid-Buenos Aires, Studium de Cultura, 1957, XI-198 pag.

91 LUMBRERAS P., O. P., *De statibus hominum variis* (2-2, qq. 171-189): *Praelectiones scholasticae in Secundam Partem D. Thomae*, 12. Madrid, Studium, 1957, XI-224 pag.

Podemos decir que estos libros son el fruto de la labor docente del autor. Largo magisterio que comenzó el año 1919 en Sud América, y continuó en Roma desde el año 1939. Constituyen un comentario fiel al texto de Santo Tomás, que va siguiendo cuestión por cuestión y artículo por artículo.

Si tenemos en cuenta su origen y finalidad, no nos debe extrañar su concisa brevedad en algunos puntos, e incluso la aparente oscuridad de algunos pasajes; la explicación viva del profesor y la lectura reposada del texto de Santo Tomás ampliarían unos y esclarecerían otros. Tienen, además, el carácter casi de apuntes de clase. No tienen el amplio desarrollo de los tratados de los maestros salmantinos del 16 y 17, con una amplia exposición de las sentencias contrarias y sus argumentos, con referencias a los diversos

autores, su refutación o aprobación y extensas pruebas y respuestas a las dificultades. En general, se reduce el autor a una exposición breve de su sentencia, como explicación del texto de Santo Tomás. Por eso, son muy reducidas las citas de los comentadores clásicos del Angélico y de monografías modernas sobre los puntos que va tratando.

El primer tratado lo divide en seis secciones, que tratan: de la naturaleza del vicio y pecado, de la distinción de los pecados, de la comparación entre ellos y del sujeto, causas y efectos del pecado. El segundo tiene tres secciones generales: *de gratiis gratis datis*, de la vida activa y contemplativa y del estado religioso y episcopal.

No podemos entrar en el examen detenido de algunos pasajes, ni siquiera en la breve exposición de lo que nos ha ido sugiriendo la lectura de estos libros. Bastará decir, en resumen, que en ellos se puede encontrar una buena exposición del texto de Santo Tomás y un testimonio de la enseñanza del P. Lumbreras.

E. MOORE

92 PEINADOR A. C. M. F., *Confesión de pecados dudosos*: Salm 4 (1957) 360-394.

Estudia el autor la diversa terminología y sentencias de autores anteriores a San Alfonso. Cita a los Salmanticenses, Cárdenas, Suárez, Coninck, Vázquez, Laymann, Lugo, Bonacina, Sporer, Figliuci, Leandro de la Santísima Trinidad, Arriaga, Gonet, Reiffenstuel, Antoine, Castropalao, Billuart y San Alfonso. El tema es interesante; el estudio positivo de autores y sentencias no nos parece definitivo.

E. MOORE

93 RUBERT CANDAU J., *Fundamento constitutivo de la moral*. Madrid, «Verdad y Vida», 1956, 216 pag.

Es obra que requiere reposada lectura y reflexión, para poder apreciar lo mucho que el autor nos dice en ella. A primera vista, puede parecer una crítica de Max Scheler y su doctrina, pero pronto puede apreciarse que tiene un carácter positivo: establecer un análisis, que nos lleva al axamen del *deber ser*, como respuesta profundamente humana al valor.

Por esto, el subtítulo de la obra: *El sentir y el querer en sus elementos básicos fenomenológicos*, nos dice mucho más del contenido del libro que su título general. Es un análisis fenomenológico del sentimiento humano —íntimamente ligado al conocimiento—, que nos va haciendo apreciar los errores o inexactitudes de la moral kanciana y la teoría de los valores; y, al mismo tiempo, nos pone de manifiesto las ventajas y aciertos de la ética teleológica aristotélica, perfeccionada con la concepción cristiana del hombre y del mundo. El sentimiento es siempre una vivencia intencional, que se dirige a un correlato objetivo; por eso, el valor supremo: el ser divino y los

planes de su voluntad, es capaz de afectarnos con la más plena y profunda de todas las resonancias.

No pretendemos, con las líneas que preceden, dar una síntesis del libro. Es tarea imposible resumir en pocas líneas un análisis prolongado por más de doscientas páginas. Ni tampoco queremos ir siguiendo al autor en cada uno de los puntos de su análisis, para ir señalando, con nuestra aprobación o censura, cada una de sus afirmaciones. Nos llevaría demasiado lejos y casi constituiría la redacción de un nuevo libro.

Lo que sí nos vemos obligados a hacer es felicitar cordialmente al autor, y felicitarnos de que aparezcan en lengua castellana libros como el que recensionamos. La fenomenología, de la que tantos elementos pueden sacarse para la estructuración de una sana metafísica y filosofía ética, está entre nosotros poco cultivada. No podemos menos de alegrarnos con la lectura de libros como el presente.

Hay todavía otro punto de vista que no quisiera omitir: el esfuerzo del autor en encuadrar y armonizar la temática y lenguaje de la moderna filosofía con la filosofía aristotélico-escolástica. De este mutuo acercamiento no pueden resultar sino bienes. Tienen muchos puntos de contacto. que a primera vista pueden parecer antagónicos e irreconciliables. Casi se da por supuesto que nunca podrán ponerse de acuerdo; pero, en realidad, están mucho más cerca de lo que podríamos sospechar. Y esta misma visión desde distintos puntos de vista. y partiendo de supuestos diversos, puede hacernos conocer mucho más profundamente la realidad. No es fácil poder llegar a una síntesis de las diversas filosofías sobre una realidad concreta, porque supone un conocimiento profundo de ellas y una gran flexibilidad mental, para pensar con categorías distintas. Por todas estas razones, no podemos menos de alegrarnos y felicitar al autor, como decíamos, y expresar nuestro anhelo de que siga por el camino emprendido.

E. Moore

5. Historia Eclesiástica

94 Cros L.-M. S. J., *Lourdes* 1858. *Témoins de l'évènement,* Paris Lethielleux, 1957, 368 pag.

El P. Olphe-Galliard presenta lo más interesante de la rica documentación sobre Lourdes, recogida por el P. Cros. La labor de este sagaz investigador de archivos, llevada a cabo a partir de 1878, satisface, por el rigor de método y amor a la verdad, las exigencias del científico, que quiera conocer los hechos de Massabielle. Además de copiar documentos de los archivos, él mismo interrogó a más de 200 contemporáneos de Bernardita; entre estos testimonios han sido escogidos los 45 más interesantes. El editor los ha ordenado en cuatro grupos: el suceso en la ciudad, en la familia

Soubirous, en la parroquia y memorias de M. Estrada. La variedad de testimonios ofrece una base firme para la historia y, al mismo tiempo, un rico material de psicología religiosa, al presentarnos la diversidad de reacciones subjetivas ante el mismo hecho sobrenatural. Además de la selección y ordenación, el P. Olphe-Galliard ha añadido útiles introducciones, en que presenta los documentos y algunas notas críticas al texto.

Notamos algunas pequeñas irregularidades, que estorban algo la lectura del texto. En primer lugar ¿qué significan los frecuentes paréntesis que encontramos en el texto de las deposiciones, por ejemplo, pag. 89? En la pág 127, existe una llamada 4, sin la nota correspondiente. En la pag. 172, la disposición tipográfica no nos permite adivinar dónde termina la declaración del abbé Aravant. En varias ocasiones, se nos remite a una enigmática «page 000» (pag. 309, 333 num. 109...) A veces, no se distinguen las notas del editor de las del P. Cros, por ejemplo, pag. 528 nota 77. Pero la edición en general es cuidada. La acompañan facsimiles de algunos autógrafos. Un índice de materias y onomástico nos permite adentrarnos en cualquiera de los temas. Echamos de menos un croquis, que nos ayudara a seguir los detalles topográficos aludidos en los testimonios.

La obra del P. Cros figurará junto a la de R. LAURENTIN (*Lourdes, Dossier de documents authentiques*), como fuente imprescindible para el conocimiento de Lourdes.

E. BARÓN

6. Filosofía

95 BERNARDINO M. BONANSEA O. F. M., *The concept of being and non-being in the Philosophy of Tomasso Campanella*: New Schol 31 (1957) 34-67.

96 IDEM, *Knowledge of the extramental world in the system of Tomasso Campanella*: FrancStud 17 (1957) 188-212.

En estos dos artículos examina el autor la monumental obra de CAMPANELLA, *Universalis Philosophiae seu metaphysicarum rerum, iuxta propria dogmata partes tres, libri 18*, que fué denominada *biblia de los filósofos* y *arca de todas las ciencias, humanas y divinas*, de la que se está preparando una edición crítica, que comprenderá todas sus obras. De ellas se escoge aquí una cuestión fundamental, que puede sintetizarse en cinco proposiciones: el ser, como algo siempre existente, dentro o fuera de la mente humana; la no distinción entre esencia y existencia aun en las criaturas, aunque en ellas la hay entre la esencia y la denominada existencia extrínseca, equivalente al conjunto de circunstancias y ambiente en el mundo físico; el ser, predicado de Dios y de ellas, ni es equívoco ni unívoco, sino análogo con analogía de proporcionalidad y atribución; todas las cosas, espirituales

o materiales, consisten en último término, aunque en diverso grado, en poder, conocimiento y amor, como principios transcendentales, y por último, Dios, ente puro e infinito, se opone a las criaturas, compuestas de un ser finito y de un no-ser infinito.

A juicio del autor, estos escritos muestran una mente original y aguda, aunque a veces le falte solidez y consistencia; construir un sistema de metafísica con el concepto del ser modelado a ejemplo del misterio de la Ssma. Trinidad es sin duda algo atrevido, y quizás ello es lo mejor que se puede decir de su autor; el no-ser difícilmente puede incorporarse a una composición metafísica, conservando la propiedad de los conceptos.

En el segundo artículo, se hace un estudio del sistema de Campanella, donde se establecen los puntos de vista de éste respecto de los problemas filosóficos y el ambiente doctrinal de su tiempo: noción y concepto de la Filosofía, conocimiento sensible e intelectual, explicación experimental del conocimiento y su aproximación metafísica hacia la adquisición de la verdad, y sentido en que él entendía la proposición *conocer es ser* y el proceso cognoscitivo de la iluminación. Fue, sin duda, original en sus concepciones, aunque aparece en su obra el influjo de otros doctores anteriores; por lo demás, no hay aquí tendencia real a limitar con exceso el conocimiento intelectual, ni se le puede acusar de idealismo puro ni de empirismo, en el sentido exacto de esta palabra.

La exposición en ambos trabajos está hecha con suficiencia y sobriedad, cuando se exponen las doctrinas del escritor estudiado, y se hacen resaltar los caracteres que identifican su obra.

A. D.

97 ADALBERTO M. DA POSTIOMA. *P. Giovanni Zamoro da Udine e uno scotista nella dottrina sulla conoscenza di Dio?*: CollFranc 27 (1957) 52-81.

Se trata en este artículo de determinar el fundamento de la opinión de aquellos autores que consideran como escotista a Zamoro da Udine; para ello se hace una documentada exposición de sus doctrinas, deducidas de sus obras, acerca de la cognoscibilidad de Dios, con ocasión de la cual expone la sentencia escotista de la univocidad del ente como algo intermedio entre dos metafísicas, la escotista y la tomista; otro tanto sucede en la exposición de la causa o existencia de Dios, en el concepto de ente infinito y en la del deseo natural de conocerle.

De todo ello se puede colegir que el escotismo de Zamoro da Udine es algo propio elaborado por él mismo y que su metafísica tiene un valor sistemático también propio.

La exposición es muy completa y los fundamentos bibliográficos de la materia discutida aparecen en este trabajo claramente definidos.

A. D.

98 ZARAGÜETA J., *Los veinte temas que he cultivado en los cincuenta años de mi labor filosófica*, Madrid, C. S. I. C., Inst. Luis Vives, 1958, 180 pag.

Es esta publicación de don Juan Zaragüeta un libro de notable madurez filosófica. Con él pretende el autor hacer recuento en apretada síntesis de temas favoritos, ya antes tratados, durante sus cincuenta años de actividad y continua producción. Al desarrollarlos se propone señalar «aquello en que convienen y en que difieren con la filosofía al uso, o que se sobreañade al contenido propio de ella». Quiere que sea un reflejo muy particular de su «pensamiento personal, y no tanto el que le es común con otros». Los puntos que toca, aunque claves en la Filosofía como «Génesis de lo real en la conciencia», «La libertad», o de suma actualidad como «La crisis de la civilización Europea», no constituyen un sistema ordenado en unidad lógica, sino un índice solamente de problemática preferida. Así, pues, los temas que aborda, siendo en su mayoría legado de la Filosofía perenne, los proyecta con luz nueva y propia. A una herencia recibida añade aportaciones personales con abertura a toda corriente vivificadora. Con frecuencia, subraya puntos que han quedado marginados en tratados de filosofía tradicional, como el «importante tema de las mutuas influencias de las convicciones cognoscitivas con las estimativas», o apostilla con indicaciones orientadoras nociones usuales, como la de substancialidad, «impregnada de imaginación, que pudiéramos llamar etimológica». Sigue una ordenación propia en la metodología antropológica, adquiriendo especial interés el estudio psicológico del hombre con el análisis de la voluntad, «como facultad de disponer del porvenir».

Creemos que D. Juan Zaragüeta ha dejado él mismo, sin pretenderlo, el juicio de esta obra, al hablarnos del progreso en la historia de la Filosofía. Para salvaguardar la vitalidad del sistema filosófico tradicional, representado por el sistema aristotélico-escolástico, hace falta «no limitarse en la actualidad a la repetición de lo antiguo, sino unir lo antiguo con lo nuevo, asimilando cuanto hay de auténticamente progresivo en el pensamiento actual, y aun poniéndose a su vanguardia para promoverlo». Este es, creo, el juicio exacto de la presente obra de Zaragüeta. Ésta fué la pretensión de su maestro Mercier, y éste ha sido el intento del discípulo, buscando, en su espíritu progresivo, la inserción en sus posesiones de nuevos movimientos ideológicos en el campo científico y filosófico.

Aunque el método que sigue en la exposición es siempre filosófico, habría que notar que no siempre son temas de campo estrictamente filosófico, como la Religión revelada, ascética, historia. En todo ello sí se nota en el autor un marcado interés por hacer filosofía metodológica de las ciencias. Por consiguiente, dada la amplitud de temas, filosóficos y no filosóficos, el libro, en su forzada brevedad de síntesis, casi inevitablemente tiene que adolecer de rapidez excesiva en el planteamiento y solución de los distintos

problemas. Ya esto lo entrevió el autor, al decirnos que tan sólo quiere desarrollar *sucintamente* temas ya expuestos en su amplia producción.

Así, pues, en el libro, aun tocando levemente innumerables problemas y dejando entrever soluciones, se abren al lector, guiado por mano maestra, amplios horizontes de filosofía auténtica.

I. G.

INDICE DE PERSONAS

A

B

H

I

J

K

L

M

Q

R

S

INDICE GENERAL

PATRONATO "RAIMUNDO LULIO"

REVISTAS	Fascs. al año	Precios para España (en pesetas) Suscrip. anual	Precios para España (en pesetas) N.º suelto	Precios para Extranjero (en ptas.) Suscrip. anual	Precios para Extranjero (en ptas.) N.º suelto
Revista Española de Teología .	4	90,—	25,—	140,—	40,—
Estudios Bíblicos.	4	100,—	30,—	145,—	45,—
R. Espñl.ª de Derecho Canónico	3	150,—	55,—	200,—	70,—
Revista de Filosofía	4	100,—	30,—	150,—	45,—
Rvta. Española de Pedagogía .	4	110,—	30,—	170,—	50,—
Bordón	6	80,—	20,—	140,—	35,—
Revista Española de Derecho Internacional	3	150,—	55,—	230,—	85,—
Anuario Asociación Francisco de Vitoria	1	90,—	100,—	110,—	120,—
Revista Española de Derecho Militar	2	150,—	80,—	300,—	160,—
Rvta. Internacional de Sociología	4	120,—	35,—	180,—	50,—
Revista de Derecho Comparado	2	150,—	80,—	190,—	100,—
Cuadernos de Derecho Francés	2	115,—	60,—	140,—	75,—
» » Angloamericano.	2	115,—	60,—	140,—	75,—
Estudios Lulianos	3	100,	45,—	180,—	60,—
Archivo Teológico Granadino .	1	190,—	200,—	210,—	220,—

CONSEJO SUPERIOR DE INVESTIGACIONES CIENTIFICAS
Patronato «Raimundo Lulio» Instituto «Francisco Suárez»

ARCHIVO TEOLOGICO GRANADINO

Organo del Centro de Estudios Postridentinos de la Facultad de Teología de la Compañía de Jesús de Granada



VOL. 21 — 1958

C. S. I. C. Inst. F. Suárez
Medinaceli, 4
MADRID

Facultad de Teología S. I.
Apartado 32
GRANADA

ARCHIVO TEOLOGICO GRANADINO

Anuario para la Historia de la Teología en el período 1500-1800

VOL. 21 — 1958

Redacción

(Originales, Obras para recensión, Revistas de intercambio)

Apartado 32 — Granada

Administración (Suscripciones, pagos)

Medinaceli, 4 — Madrid

Precios de suscripción

ESPAÑA

Anual	190,00 Ptas.
Número suelto	200,00 »

EXTRANJERO

Anual	210,00 »
Número suelto	220,00 »

INDICE GENERAL

Estudios

Textos inéditos

Bibliografía

I. Boletín de historia de la teología en el período 1500-1800

